Francis Bacon und seine Schule

Kuno Fischer

Digitized by Google

Digitized by Google

190
F529

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte

der

neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Jubiläumsausgabe.

Zehnter Band.

Francis Bacon und seine Schule.

Dritte Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1904.

Digitized by Google

Francis Bacon

und

ſeine Schule.

Entwicklungsgeſchichte der Erfahrungsphiloſophie.

Von

Kuno Fiſcher.

Dritte Auflage.

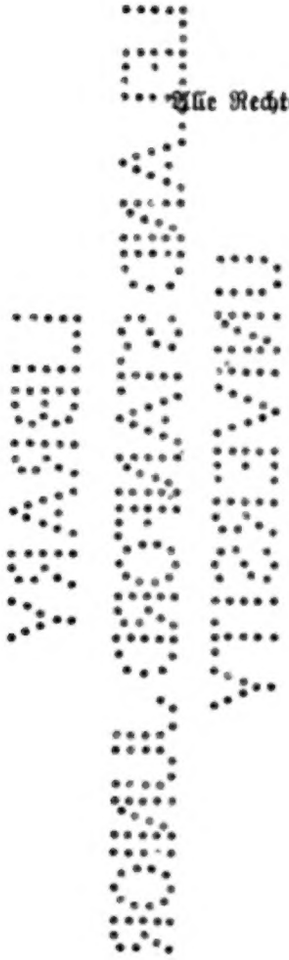
Heidelberg.

Carl Winter's Univerſitätsbuchhandlung.

1904.

Digitized by Google

Alle Rechte, besonders das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.



Digitized by Google

Vorrede.

Die Gefälligkeit der Verlagshandlung F. A. Brockhaus, als welche das vorliegende Werk in seinen beiden ersten Auflagen (1856, 1875) herausgegeben hat, insbesondere die hilfreichen Vermittlungen meines verehrten Freundes, des Dr. Eduard Brockhaus, haben mich in den dankenswerthen Stand versetzt, das genannte Werk in meine Geschichte der neuern Philosophie nunmehr aufzunehmen und hier in dieser gegenwärtigen dritten Auflage erscheinen zu lassen.

Dieses Werk zählt neun Bände. Das Thema der beiden ersten ist Descartes und seine Schule, das des dritten Leibniz und seine Schule, das aller folgenden Kant und seine Schule.

Und zwar enthält der vierte und fünfte Band Kants Leben, Werke und Lehre, der sechste Band Joh. G. Fichte, der siebente F. W. J. Schelling, der achte (Doppelband) G. W. F. Hegel, der neunte Band Schopenhauers Leben und Lehre.

Die Denkrichtung der genannten Philosophen und Schulen ist von Grund aus rationalistisch; ihr steht eine andere Denkrichtung gegenüber und entgegen, welche man gewöhnlich die realistische, besser und richtiger die empiristische nennt; sie ist in England begründet und entwickelt worden. Ich nenne diese Begründung und Entwicklung Bacon und seine Schule, diese ist in Hobbes, Locke, Berkeley und David Hume als ihren Hauptrepräsentanten gegliedert und vollendet.

Aus David Hume geht das Problem Kants hervor, wie ich das in meinem Werke ausführlich dargethan habe.

Darum heißt der Titel des vorliegenden Werkes: „Bacon und seine Schule" und zählt nunmehr als der zehnte Band meiner Geschichte der neuern Philosophie.

Heidelberg, im November 1903.

Kuno Fischer.

a 73406

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Bacons Leben.

Erstes Capitel.

Seite

Bacons geschichtliche Vorbedingungen 3
Die Scholastik in England 4
1. Wilhelm Occam 4
2. Duns Scotus 5
3. Alexander von Hales 6
4. Roger Bacon 7
5. Erigena und Anselmus 9
6. Robertus Pullus. Johannes von Salisbury 10
Die Begründung der neuen Zeit 11
1. Die Renaissance 11
2. Die antiaristotelische Richtung. Petrus Ramus 13
3. Die skeptische Richtung. Montaigne 13
4. Die italienische Naturphilosophie 14
5. Die transatlantischen und astronomischen Entdeckungen 15
6. Die kirchliche Reformation 17

Zweites Capitel.

Das Zeitalter Elisabeths 18
Die englische Reformation 18
England unter Elisabeth 19
1. Elisabeths Politik 19
2. Der geistige Aufschwung des Zeitalters 23
3. Bacon 24

Drittes Capitel.

Bacon unter Elisabeth 26
Vorbemerkungen 26
Abkunft und Erziehung 28
1. Familie 28
2. Cambridge. Reise nach Frankreich 29
3. Grays Inn 30
4. Bacon und Burleigh 31

Digitized by Google

Seite
Laufbahn unter Elisabeth 33
1. Parlamentarische Wirksamkeit 33
2. Erfolglose Bewerbungen 37

Viertes Capitel.

Bacon und Essex 39
Essex' Person und Schicksale 39
1. Essex und Elisabeth 39
2. Statthalterschaft in Irland 41
3. Verschwörung und Untergang 43
Bacons Verhältniß zu Essex 44
1. Bacons Declaration 45
2. Bacons Apologie 46
3. Auftreten gegen Essex 50
Das Ergebniß 51

Fünftes Capitel.

Bacon unter Jakob I. 54
Die neue Aera 54
1. Der König 54
2. Die neue Politik 56
Bacons Stellung 58
1. Annäherung an das neue Regiment 58
2. Heirath. Aemter und Würden 59

Sechstes Capitel.

Bacons öffentliche Laufbahn. Der Weg zur Höhe und zum Sturz 61
Die Parlamente unter Jakob vor 1612 61
1. Das erste Parlament (1604—1607) 63
2. Das zweite Parlament (1610—1611) 64
3. Das dritte Parlament (1614) 67
Verfolgungen. Cokes Fall 70

Siebentes Capitel.

Bacons Sturz und letzte Jahre 73
Das Parlament von 1621 73
1. Bacons Denkschrift 73
2. Anklage und Verurtheilung 74
3. Bacons Schuld 76
Urtheil über Bacons Verhalten. Sein Ende 79

Achtes Capitel.

Bacons Werke 81
Ueberblick 81
1. Bacon als Schriftsteller 81

Digitized by Google

Seite
2. Selbstherausgegebene Werke 82
3. Nachgelassene Werke 84
Das Gesammtwerk und dessen Theile 84
Die Hauptwerke und deren Entstehung 87
1. Die Encyklopädie 87
2. Das neue Organon 87
3. Die Encyklopädie und das Organon 89
Gesammtausgaben 90

Zweites Buch.

Bacons Lehre.

Neuntes Capitel.

Das Ziel der baconischen Philosophie 92c
Bacons wissenschaftliche Denkweise 92c
1. Leben und Wissenschaft 92c
2. Der baconische Weg 93
Das baconische Ziel 96
1. Die Wahrheit der Zeit 96
2. Die Erfindung 97
3. Die Herrschaft des Menschen 100
4. Nutzen und Wahrheit. „Die Geburt der Zeit“ 103

Zehntes Capitel.

Die Erfahrung als Weg zur Erfindung 104
Der Ausgangspunkt 104
1. Die erste Frage 104
2. Die negative Bedingung. Der Zweifel 105
3. Die Idole und deren Arten 109
Die Ausschließung der Idole 111
1. Idola theatri 111
2. Idola fori 113
3. Idola tribus 115

Elftes Capitel.

Der Weg der Erfahrung 122
Die Aufgabe 122
1. Die wahre Differenz 122
2. Die Formen 123
Der Weg zur Lösung 125
1. Die Tafeln der Instanzen 125
2. Das Beispiel (die Wärme) 127
3. Induction und Deduction 130

Digitized by Google

Zwölftes Capitel.

Seite
Die Methode der Induction 133
Die negativen Instanzen 133
Das Experiment 138

Dreizehntes Capitel.

Die prärogativen Instanzen als Hülfsmittel der Erkenntniß . . 145
Neue Hülfsmittel 145
1. Bacons Mängel 145
2. Die letzte Aufgabe des Organons 148
Die prärogativen Instanzen 150
1. Mangel der Methode 150
2. Die baconische Anordnung 151
3. Die beschleunigte Induction 154

Vierzehntes Capitel.

Die baconische Lehre gegenüber der früheren Philosophie . . . 163
Die Entgegensetzung des Alten und Neuen 164
1. Das Ziel 164
2. Die Grundlage 166
3. Der Weg 168
Bacons Stellung zu den alten Philosophen 170
1. Verhältniß zu Aristoteles 170
2. Verhältniß zu Plato 176
3. Verhältniß zu Demokrit und zur alten Naturphilosophie 180

Fünfzehntes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Poesie . . 185
Bacons Poetik 185
1. Philosophie und Mythologie 185
2. Die Dichtung als Allegorie 186
3. Bacons Erklärungsart 190
Das griechische und römische Alterthum 195
Bacon und Shakespeare 195

Sechszehntes Capitel.

Organon und Encyklopädie 201

Siebzehntes Capitel.

Die baconische Encyklopädie 207
Einleitung 207
1. Die Vertheidigung der Wissenschaft 207
2. Das Lob der Wissenschaft 210
3. Die Vorfrage 211
Eintheilung. Die Weltbeschreibung 212
1. Naturgeschichte 213

Digitized by Google

Seite
2. Litteraturgeschichte 214
3. Staatengeschichte 216
Die Welterkenntniß 218
1. Eintheilung 218
2. Fundamentalphilosophie 219
3. Theologie und Philosophie 221

Achtzehntes Capitel.

Kosmologie. A. Naturphilosophie 224
Die Aufgaben der Naturphilosophie 225
1. Theoretische und praktische 225
2. Physik und Metaphysik 225
3. Mechanik und natürliche Magie 230
4. Mathematik 232

Neunzehntes Capitel.

Kosmologie. B. Anthropologie 233
Die Aufgaben der Anthropologie 233
1. Eintheilung. Vorbetrachtung 233
2. Somatologie. Medicin 235
3. Psychologie 239

Zwanzigstes Capitel.

Die Logik als Lehre vom richtigen Verstandesgebrauch 242
Logik im Allgemeinen 242
1. Verstand, Wille, Phantasie 242
2. Werth und Eintheilung der Logik 243
Die logischen Künste 245
1. Die Erfindungskunst 245
2. Gedankenkunst 246
3. Gedächtnißkunst 247
4. Darstellungskunst 250
a) Charakteristik 250
b) Grammatik 250
c) Rhetorik 253
d) Beredsamkeit 253

Einundzwanzigstes Capitel.

Sittenlehre 257
Aufgabe der Sittenlehre 257
Die Lehre vom Guten 258
1. Grade des Guten 258
2. Arten des Guten 259
3. Das Einzelwohl 260
4. Das Gesammtwohl 261

Digitized by Google

Seite

Die Sittencultur 262
1. Das sittliche und leibliche Wohl 262
2. Die sittliche Gesundheit 263
3. Charaktere 265
4. Affecte 266
5. Bildung 266

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Gesellschaftslehre 268

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Religion . 274
Bacons Stellung zur Religion 274
1. Trennung von Religion und Philosophie 274
2. Die theoretischen Gesichtspunkte 280
3. Die praktischen Gesichtspunkte 282
4. Die politischen Gesichtspunkte 285
Aberglaube und Frömmigkeit 287

Vierundzwanzigstes Capitel.

Bacon und Joseph de Maistre 292

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Bacon und Bayle. Die religiöse Aufklärung 301

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Geschichte und Gegenwart. Bacon und Macaulay 316

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Liebig gegen Bacon 332
Die Streitsache 332
1. Liebigs Angriff 332
2. Liebig und Sigwart 334
Liebigs Einwürfe 335
1. Neue Beweise gegen Bacons Gesinnung 335
2. Neue Art, Bacon zu übersetzen 337
3. Bacons Dilettantenruhm 339
4. Das Urtheil über Bacons Methode 340
5. Unterschied zwischen Liebig und Bacon 343

Digitized by Google

Drittes Buch.

Bacons Nachfolger.

Erſtes Capitel.

Seite

Die Fortbildung der baconiſchen Philoſophie 349
Die baconiſche Philoſophie als Empirismus 349
Entwicklungsgang des Empirismus 351

Zweites Capitel.

Der Naturalismus: Thomas Hobbes. A. Das Verhältniß von Natur und Staat 354
Hobbes' Aufgabe und Zeitalter 354
Löſung der Aufgabe 356
1. Die Grundlage 356
2. Natur und Staat 361
3. Die abſolute Staatsgewalt 362

Drittes Capitel.

B. Das Verhältniß von Staat und Kirche 367
Aufgabe 367
Löſung 368
1. Die natürliche Religion 368
2. Die Staatsreligion oder Kirche 370
3. Die chriſtliche Kirche 371

Viertes Capitel.

Der Senſualismus: John Locke. A. Die Wahrnehmung und deren Objecte. Die Elementarvorſtellungen 374
Lockes Aufgabe und Zeitalter 374
Löſung der Aufgabe 380
1. Urſprung der Vorſtellungen 380
2. Senſation und Reflexion. Die Elementarvorſtellungen 382
3. Die primären und ſecundären Qualitäten 384

Fünftes Capitel.

B. Der Verſtand und deſſen Objecte. Die zuſammengeſetzten Vorſtellungen 388
Die Stufen der Wahrnehmung 388
1. Gedächtniß 389
2. Urtheil 390
3. Verſtand 390
Die zuſammengeſetzten Vorſtellungen 391
1. Die Modi 392
2. Die Subſtanzen 399
3. Die Relationen 400

Digitized by Google

Sechstes Capitel.

Seite

C. Werth und Gebrauch der Vorstellungen und Worte 403
Die Geltung der Vorstellungen 403
1. Klarheit 403
2. Objectivität (Realität, Angemessenheit, Richtigkeit) 404
3. Association 406
Die Geltung der Worte 406
1. Die kritische Frage 406
2. Real- und Nominalwesen 408
3. Gattungen und Arten als Nominalwesen 409
4. Die Partikeln 409
Der Gebrauch der Worte 410
1. Die Unvollkommenheit der Sprache 410
2. Der Mißbrauch der Sprache 411

Siebentes Capitel.

D. Die menschliche Erkenntniß. Vernunft und Glaube 412
Die Erkenntniß 412
1. Arten, Grade, Umfang 412
2. Traum und Wirklichkeit 415
3. Wahrheit und Grundsätze 416
4. Die Erkenntniß der Dinge 418
5. Das Dasein Gottes 419
Erkenntniß und Glaube. Vernunft und Offenbarung 421
1. Wahrheit und Wahrscheinlichkeit 422
2. Vernunft 424
3. Glaube und Offenbarung 426

Achtes Capitel.

Gesammtresultat der lockeschen Lehre und deren Anwendung auf Wissenschaft, Religion, Staat, Erziehung 428
Das wissenschaftliche Gesammtresultat 428
1. Eintheilung der Wissenschaften 428
2. Wissenschaftliche Aufgaben. Locke und Bacon 429
3. Die psychologische Frage. Condillac, Berkeley, Hume 430
4. Die metaphysische Frage. Kant und Herbart 432
Religionslehre 434
1. Gegensatz zwischen Locke und Hobbes. Die Aufklärung 434
2. Vernunftmäßigkeit des Christenthums 434
3. Grundsatz der Toleranz. Trennung von Kirche und Staat . . . 435
Staatslehre 436
1. Naturzustand und Vertrag 436
2. Der Staat und die Staatsgewalten 437
3. Die Trennung der Staatsgewalten 438

Digitized by Google

Seite
Erziehungslehre 440
1. Locke und Rouſſeau 440
2. Die Erziehung als Entwicklung 442
3. Die Entwicklung der Individualität. Das ſociale Ziel 442
4. Die Privaterziehung und der Erzieher 443
5. Die Bedeutung des Spielens 444
6. Der Anſchauungsunterricht und der pädagogiſche Realismus . . 445

Neuntes Capitel.

Die Fortbildung der lockeſchen Lehre 446
Die ſenſualiſtiſchen Hauptprobleme 446
1. Die Wahrnehmungsvermögen. Senſation und Reflexion 447
2. Die Wahrnehmungsobjecte. Primäre und ſecundäre Qualitäten . 449
3. Subſtantialität und Cauſalität der Dinge 450
Der Entwicklungsgang des Senſualismus 451
1. Die Standpunkte 451
2. Die Zeitfolge 452
3. Zeitalter und Charakter des Materialismus 453

Zehntes Capitel.

George Berkeley 456
Berkeleys Stellung 456
1. Verhältniß zu Locke und Malebranche 456
2. Vorläufer. Norris und Collier 458
Lebensumriß 459

Elftes Capitel.

Berkeleys Idealismus 461
Die Grundfrage der Einleitung 461
1. Lockes Widerſpruch 461
2. Berkeleys Nominalismus. Die Unmöglichkeit abſtracter Ideen 462
3. Die Geltung allgemeiner Ideen. Die Einzelvorſtellungen . . . 463
Die Wirklichkeit der Ideen 464
1. Die primären Eigenſchaften als Ideen 464
2. Die Dinge als Ideen 466
3. Ideen und Geiſter 467
4. Die Ideen als vermeintliche Abbilder der Dinge 468
5. Materialismus und Skepticismus 469
6. Nothwendigkeit des Idealismus. Die Welt in Gott 470
7. Die Ideen als Dinge. Berkeleys Realismus 471
Die Einwürfe und deren Widerlegung 472
1. Chimären und Sinnestäuſchungen. Berkeley und Kopernikus . . 472
2. Der Schein des Abſurden 474

Digitized by Google

Seite
Berkeleys Erkenntnißlehre 475
1. Die Erkenntnißobjecte. Die Ordnung der Dinge, das Buch der Welt 475
2. Die mechanische Naturerklärung 477
3. Geister und Gott. Die religiöse Philosophie (Theodicee) 478
4. Das skeptische Resultat 479

Zwölftes Capitel.

David Hume 480
Humes Aufgabe und Standpunkt 480
1. Die Vorgänger 480
2. Erfahrungsphilosophie und Erfahrung 482
Leben und Schriften 484
Das Hauptwerk und die Essays 489

Dreizehntes Capitel.

Humes Skepticismus. A. Stellung der Probleme 490
Die Vorstellung und deren Ursprung 490
1. Impressionen und Ideen 490
2. Glaube und Einbildung 491
3. Sensation und Reflexion. Gedächtniß und Einbildung 492
4. Die Gesetze der Ideenassociation 493
Erkenntnißobjecte und Erkenntnißproblem 495
1. Dinge (Objecte) und Vorstellungen (Eindrücke) 495
2. Raum und Zeit 496
3. Die Vorstellungsverhältnisse 497
4. Das Erkenntnißproblem 498

Vierzehntes Capitel.

Humes Skepticismus. B. Lösung der Probleme 500
Die Idee der Causalität 500
1. Die Causalität als Grund der Erfahrung 500
2. Die Quelle des Kraftbegriffs 501
3. Die Erfahrung als Grund der Causalität 502
Die Idee der Substanz 504
1. Richtigkeit der bisherigen Lehre. Das Problem 504
2. Auflösung. Die Illusion der Einbildung 506
3. Identität und Substantialität des Ich 507
4. Einbildung und Vernunft 510
Gewohnheit und Geschichte 510

Digitized by Google

Seite

Fünfzehntes Capitel.

Die englisch-französische Aufklärung 513
Der Deismus 513
1. Die englischen Deisten 513
2. Bolingbroke 517
3. Voltaire 520
Die Moralphilosophie 523
1. Die englischen Moralisten 523
2. Mandeville 525
3. Helvetius 526
J. J. Rousseau 527

Schluß.

Erfahrungsphilosophie und Glaubensphilosophie. Hamann und Jacobi . 531
Erfahrungsphilosophie und natürliche Erfahrung. Die schottische Schule . 532
Erfahrungsphilosophie und kritische Philosophie. Hume und Kant . . . 533

Erſtes Buch.

Bacons Leben.

Erstes Capitel.

Bacons geschichtliche Vorbedingungen.

„Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit“: dieses baconische Wort gilt von jedem philosophischen System, welches die Geister ergriffen, bewegt und der denkenden Weltanschauung eine geordnete und herrschende Form gegeben hat. Aber nicht jeder Philosoph ist sich dieser Abhängigkeit so deutlich bewußt gewesen als Bacon, nicht jede Philosophie trägt diesen ihren zeitgemäßen Charakter so ausgesprochen und offen an der Stirn als die seinige. Sobald wir ihn hören, sind wir belehrt, aus welchen Bedingungen des Zeitalters er seine Aufgabe schöpft, auf welcher Höhe der Zeit seine Philosophie entspringt, welches Ziel sie sich setzt, und in welcher herrschenden Zeitrichtung sie ihren Lauf nimmt.

Wie diese Aufgabe in dem geschichtlichen Gange der Dinge allmählich heranreift, soll in der Kürze, welche die Einleitung fordert, gezeigt werden. Die Entwicklungsgeschichte der Scholastik und deren Auflösung, der Bruch mit der mittelalterlichen Philosophie und der Uebergang zu einer neuen Weltbildung, die Begründung der letzteren durch das Zusammenwirken reformatorischer Kräfte auf allen Gebieten des geistigen Lebens: das sind die Bedingungen, die das Zeitalter Bacons hinter sich hat, und deren nothwendige und zeitgemäße Frucht eben die Aufgabe ist, welche er ergreift. Wenn man die letztere, die so einfach zu sein und dem menschlichen Geiste so nahe zu liegen scheint, daß er sie mit dem ersten Griff in der Hand hat, als ein geschichtliches Product betrachtet, als solches durchdenkt und in ihre Factoren auflöst, so wird man finden, daß in der christlichen Cultur der abendländischen Welt eine lange Reihe von Entwicklungsstufen zurückgelegt sein wollten, bevor die Philo-

sophie mit völliger Klarheit den Standpunkt einnehmen konnte, von dem aus Bacon frühzeitig seine höchste Lebensaufgabe sah. Er wurzelt in dem Zeitalter der Elisabeth, welches sich auf die Reformation gründet, die selbst auf dem Wege der Renaissance von dem Mittelalter herkommt. Daher sind die Scholastik, die Renaissance, die Reformation die geschichtlichen Vorbedingungen Bacons, dessen geschichtliches Lebenselement selbst das Zeitalter der Elisabeth ist.

In dem Entwicklungsgange der Scholastik giebt es kaum eine Forderung, die nicht in England erfüllt worden wäre, kaum einen wichtigen, zur Fortbewegung der scholastischen Aufgaben nothwendigen Posten, der nicht hier die bahnbrechende Kraft oder den günstigen Boden gefunden. Um auf der großen geschichtlichen Heerstraße zu Bacon zu gelangen, kann man durch die ganze mittelalterliche Welt fast ohne Absprung seinen Weg durch England nehmen.

Ich werde diesen langen Weg jetzt nicht an dem Leitfaden der Geschichte durchmessen, sondern aus dem Zeitpunkte Bacons darauf zurückblicken und aus seiner Aufgabe selbst, indem ich sie in ihre Elemente auflöse, die geschichtlichen Voraussetzungen erkennen, welche ihr von der scholastischen Seite her gestellt waren.

I. Die Scholastik in England.

1. Wilhelm Occam.

Es giebt einen Punkt, in welchem die mittelalterliche und neuere Philosophie, die scholastische und baconische, sich unmittelbar berühren, wie es einen anderen giebt, worin beide einander völlig widerstreiten. Ich werde zuerst den Berührungspunkt hervorheben, in welchem die baconische Lehre wie das einfache, nothwendige und nächste Ergebniß der scholastischen erscheint.

Denn die Scholastik mußte von sich aus und in dem folgerichtigen Gange ihres eigenen Geistes zu der Einsicht kommen, daß es eine menschliche oder natürliche Erkenntniß der Glaubenswahrheiten nicht gebe, daß alle menschliche Erkenntniß durch Begriffe stattfinde, die selbst nicht real, sondern bloß mental, nicht Dinge, sondern bloß Zeichen oder „Termini" für die Dinge, daß die Universalien nicht real, also die Realien nicht universell, sondern individuell seien, daß sich demnach der menschlichen Erkenntniß keine andern Objecte bieten als die einzelnen Dinge, die sinnlichen Erscheinungen in und

außer uns, daher die Erkenntniß ſelbſt nur beſtehen könne in der Wahrnehmung und Erfahrung. Die Scholaſtik mündet in den Satz: «universalia sunt nomina»; ſie geſtaltet ſich zur nominaliſtiſchen Denkweiſe, die das menſchliche Wiſſen vom Glauben trennt, auf die weltlichen Dinge hinweiſt, auf das Gebiet und den Weg der Erfahrung. In Anſehung der theologiſchen Erkenntniß iſt dieſe Scholaſtik ſchon verneinend und ſkeptiſch, in Anſehung der philoſophiſchen iſt ſie ſchon empiriſtiſch, ſie iſt beides von Grund aus.

Dieſe nominaliſtiſche oder terminiſtiſche Richtung bildet die letzte Entwicklungsform der Scholaſtik: das Zeitalter, in dem ſie zur entſcheidenden Geltung kommt, iſt das vierzehnte Jahrhundert, der Mann, der ſie ſiegreich eingeführt und gewaltig gemacht hat, iſt der Engländer Wilhelm Occam.

2. Duns Scotus.

Der Nominalismus iſt davon durchdrungen, daß Glaube und Wiſſen getrennt werden müſſen, und beweiſt die Nothwendigkeit dieſer Trennung aus der Natur unſerer Begriffe. Die Trennung iſt doppelſeitig. Sie iſt die Freilaſſung der Philoſophie aus der Botmäßigkeit des Glaubens und damit der erſte nothwendige Schritt zu deren Erneuerung: in dieſem Sinne wird die Trennung angenommen und vollzogen von ſeiten der Philoſophie. Dagegen wird von der theologiſchen Seite alles Gewicht gelegt in die Befreiung des Glaubens von den Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß, von dem Joch der logiſchen Beweiſe. Die Philoſophie möge ſich verweltlichen, der Glaube will ſich entweltlichen, die Kirche ſoll es. Ihm gilt das Reich der göttlichen Dinge, zu welchem die Kirche gehört, als die höchſte und abſolute Wirklichkeit, vollkommen überſinnlich und übernatürlich, nicht anders als gläubig erfaßbar. Hier läuft die Grenzlinie. Diesſeits das menſchliche Wiſſen mit ſeinem auf die ſinnlichen und natürlichen Dinge beſchränkten Geſichtskreis, jenſeits die unerforſchliche Welt des Glaubens und der Offenbarung.

In dieſem theologiſchen Geiſt der entſchiedenſten Glaubensbejahung, in dieſem kirchlichen Eifer für die Unabhängigkeit, Unbedingtheit und Reinheit des Glaubens erklärt und begründet die Scholaſtik die Abtrennung deſſelben von der Philoſophie. Wären die Glaubenswahrheiten erkennbar und demonſtrabel, ſo wäre in den göttlichen Dingen eine jeder Willkür entrückte Nothwendigkeit, alles Anchanders-

ſeinkönnen wäre aufgehoben, der göttliche Wille handelte nicht frei, nicht unbedingt oder indeterminirt, es gäbe dann keine unbeſchränkte grundloſe Willkür Gottes, welche nach der Richtſchnur auguſtiniſcher Denkweiſe der chriſtliche Glaube fordert. Die grundloſe Willkür Gottes und überhaupt die Willensfreiheit geſetzt: ſo folgt die Unbegreiflichkeit der göttlichen Dinge, die Unerkennbarkeit und Uebernatürlichkeit aller Glaubensobjecte, alſo die Nothwendigkeit der Trennung zwiſchen Glauben und Wiſſen, Theologie und Philoſophie, das Unvermögen einer Erkenntniß des wahrhaft Wirklichen aus menſchlichen Begriffen, die Unwirklichkeit und bloß terminiſtiſche Geltung der letztern, mit einem Wort die nominaliſtiſche Denkweiſe. Es iſt der ſcholaſtiſche Indeterminismus, der dem Nominalismus vorausgeht und Bahn bricht. Einer der ſcharfſinnigſten Köpfe des geſammten theologiſchen Mittelalters, der ſich den Namen des «Doctor subtilis» mit Recht verdient hat, legt in den Indeterminismus den Schwerpunkt der Scholaſtik: der Lehrer Occams, der britiſche Franciscanermönch Duns Scotus. Er ſteht auf dem Uebergange vom XIII. ins XIV. Jahrhundert und bildet den Endpunkt des ariſtoteliſchen Realismus, der die herrſchende Geiſtesrichtung des dreizehnten Jahrhunderts ausmacht.

3. Alexander von Hales.

Das indeterminiſtiſche Syſtem widerſtreitet dem determiniſtiſchen und ſetzt daher das letztere voraus. Hier iſt der bewegende Grund des Gegenſatzes zwiſchen Duns Scotus und Thomas Aquinas. In dem thomiſtiſchen Syſtem gipfelt die kirchliche Scholaſtik, die im hierarchiſchen Glaubensintereſſe auch die logiſche Feſtigkeit des kirchlichen Lehrgebäudes, zu dieſem Zwecke die Vereinigung von Glauben und Wiſſen, darum die Herrſchaft der dogmatiſchen Theologie, den Dienſt der Philoſophie fordert. Wie die Kirche jenes Zeitalters die Welt nicht ausſchließt, ſondern beherrſchen, ſich unterordnen und einverleiben will, ſo ſoll dieſes Verhältniß ſich auch in dem theologiſch-philoſophiſchen Zeitbewußtſein abſpiegeln. Die göttlichen und natürlichen Dinge wollen als eine Ordnung, als ein Ganzes gefaßt, das Reich der Gnade und das der Natur dergeſtalt miteinander verbunden werden, daß die Natur als die Vorſtufe der Gnade, die natürlichen Ordnungen als die Anlage gleichſam zu den ſacramentalen, dieſe letztern als Ziel und Vollendung jener erſcheinen. Wozu die Menſchheit von Natur angelegt und beſtimmt iſt, das entfaltet und erfüllt ſich als Kirche: dies

iſt der Grundgedanke, der im Einverſtändniß mit der Idee der mittelalterlichen, römiſch-katholiſchen Weltordnung das thomiſtiſche Syſtem trägt und durchdringt. Daher muß dieſes Syſtem die Ordnungen des natürlichen, menſchlichen, bürgerlichen und kirchlichen Lebens als durchgängig beſtimmt anſehen und die ganze Welt als ein Stufenreich, das nach göttlicher feſtgeordneter Willensrichtſchnur durch Natur und Staat emporſteigt zur Kirche.

Zur Ausbildung dieſes theologiſchen Determinismus, dieſes ſcholaſtiſchen Naturſyſtems iſt, wie man ſieht, der Begriff der Entwicklung durchaus nothwendig, wie denſelben die ariſtoteliſche Philoſophie vorbildlich gemacht, in ihrer Metaphyſik begründet und in den verſchiedenen Zweigen der Erkenntniß durchgeführt hatte. So iſt die Scholaſtik von einer Aufgabe erfüllt, die an der Hand und gleichſam in der Schule des Ariſtoteles gelöſt ſein will, mit Hülfe einer weit umfaſſendern Kenntniß ſeines Syſtems, als das frühere Mittelalter gehabt. Die Vermittler ſind die arabiſchen Philoſophen. Von hier aus nimmt das dreizehnte Jahrhundert die Richtung des ariſtoteliſchen Realismus, deſſen ſyſtematiſche Arbeit mit Albert dem Großen beginnt und in Thomas Aquinas ihren Höhepunkt erreicht.

Unter den erſten Kennern der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie, die dem Jahrhundert vorleuchten, iſt der engliſche Franciscaner Alexander von Hales.

4. Roger Bacon.

Das ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche Entwicklungsſyſtem, welches in Thomas die höchſte kirchliche Anerkennung gewinnt und bis heute die römiſche Kirchenphiloſophie vorſtellt, bietet zwei weſentliche Angriffspunkte: ſein determiniſtiſcher Charakter widerſtreitet dem Begriff der grundloſen Willkür Gottes, ſein formaliſtiſcher Charakter widerſtrebt dem Bedürfniß wirklicher Naturerkenntniß. Iſt einmal das Reich der Natur eingeführt in das theologiſche Syſtem der Kirchenlehre und anerkannt als berechtigt in der Ordnung der Dinge, ſo entſteht hier eine Aufgabe, die ſchon innerhalb der Scholaſtik den naturwiſſenſchaftlichen Erkenntnißtrieb aufregt und weckt. Wenn in dem göttlichen Weltplan die natürlichen Dinge ihre eigene Stelle haben und in ihrer Weiſe mitwirken zur Erfüllung des göttlichen Zwecks, ſo muß doch gefragt werden: worin dieſe ihre eigenthümliche Wirkungsweiſe beſteht? Der Endzweck der Dinge will

theologiſch erkannt werden, ihre Wirkungsart phyſikaliſch. Die theologiſche Einſicht gründet ſich auf Offenbarung, die phyſikaliſche auf Entdeckung. Der naturwiſſenſchaftliche Geiſt, der in der ariſtoteliſchen Lehre lebt und die arabiſchen Philoſophen angezogen hat, fängt an, wie vereinzelt es immer iſt, ſich in der Scholaſtik des XIII. Jahrhunderts zu rühren und im Widerſtreit mit den theologiſchen Autoritäten des Zeitalters und dem ſcholaſtiſchen Formalismus das Erkenntnißbedürfniß auf die concreten Wiſſenſchaften, auf Kenntniß der Sprachen, Erforſchung der Naturgeſetze und phyſikaliſche Experimente zu richten. Es iſt die erſte mächtige Regung des Empirismus im Sinne der neuern Zeit. Der engliſche Franciscanermönch Roger Bacon iſt von dieſem Zuge erfaßt und giebt in ſeinem «Opus majus» davon ein merkwürdiges und in ſeiner Art einziges Zeugniß. Er möchte der Scholaſtik zum Heil der Kirche und zum Beſten der Theologie vermöge naturwiſſenſchaftlicher Erkenntniß einen neuen philoſophiſchen Geiſt einflößen im entſchiedenen Gegenſatze zu dem herrſchenden Geiſt. Die großen Theologen ſeines Zeitalters erklärt er für falſche Philoſophen; ihm gelten Ariſtoteles, Avicenna und Averroes mehr als Alexander, Albertus und Thomas.

Zwei einander entgegengeſetzte Mächte widerſtreiten dem thomiſtiſchen Syſtem: die grundloſe Willkür Gottes und das Naturgeſetz der Dinge. Auf jene beruft ſich Duns Scotus, auf dieſes Roger Bacon. Von Scotus führt der Weg durch die Trennung von Glauben und Wiſſen zum Nominalismus Occams, zur Verweltlichung der Philoſophie; Roger Bacon erſcheint, als ob von ihm aus geradenwegs in wenigen Schritten die Schwelle der neuern Philoſophie zu erreichen wäre, als ob er der unmittelbare Vorläufer von Francis Bacon hätte ſein können; ſein «Opus majus» erſcheint wie ein Wegweiſer zur «Instauratio magna». So iſt es nicht. Duns Scotus war die reife Frucht ſeines Zeitalters, Roger Bacon eine unreife, die keinen fortwirkenden Samen trug. In ihm miſchte ſich genialer Wiſſensdrang mit abenteuerlicher Neuerungsſucht, und der Blick auf die Probleme trübte ſich durch den prahleriſchen Affect, ſie gelöſt zu haben. Bacon kannte dieſen ſeinen merkwürdigen Namensgenoſſen mehr aus ſeinem Ruf als aus ſeinen Werken, er ſah in ihm den Typus eines erfindungsluſtigen, aber noch im Dunkel tappenden Geiſtes und citirte in ſeiner «historia vitae et mortis» mit ungläubiger Miene ein paar

Fälle aus Roger Bacons Abhandlung „über die bewunderungswürdige Macht der Kunst und Natur", vielleicht der einzigen Schrift jenes Mönchs, die Bacon gekannt hat. Das Hauptwerk war im Zeitalter unsers Philosophen noch nicht veröffentlicht. Man hat die Lehren beider über die Hindernisse der menschlichen Erkenntniß miteinander verglichen und ohne Grund gemeint, daß das «Opus majus» mit seinen vier «offendicula» der Erkenntniß dem «Novum Organon» bei der Lehre von den vier «idola» zum Vorbilde gedient habe.

5. Erigena und Anselmus.

Blicken wir zurück bis in die ersten Zeiten der Scholastik, deren Grundaufgabe war, die christlichen Glaubenswahrheiten zu beweisen, einleuchtend und verständlich, lehr- und lernbar, mit einem Worte schulgerecht zu machen. Auf dem Schauplatz einer neuen aus dem Chaos der Völkerwanderung hervorgegangenen Welt, deren Erziehung und Bildung zunächst ganz in der Hand der Kirche lag, war diese Aufgabe nothwendig, zeitgemäß und durchaus praktisch. Die Philosophie praktisch verwerthen, heißt in jener Zeit, sie der Kirche dienstbar, durch sie die Kirchenlehre schulgerecht machen. Zur correcten Lösung dieser Aufgabe ist die dogmatische und logische Richtschnur vorgezeichnet. Die Glaubenswahrheiten wie die Kirche selbst beanspruchen die höchste und alleinige Realität. Wäre die Menschheit nur in den einzelnen Menschen wirklich, so wäre der Glaubenssatz von dem Falle der Menschheit in Adam, von der Erlösung der Menschheit in Christus, so wären diese beiden kirchlichen Cardinallehren von der Erbsünde und Erlösung nichtig. Wäre die Geltung der Kirche abhängig und bedingt von dem Willen der Einzelnen, so wäre sie nicht das Reich der Gnade, was sie im Glauben jener Zeit ist und sein soll. Daher ist es im Ursprung und im ersten Verlauf der Scholastik nicht bloß eine logische Ueberlieferung, sondern eine praktisch gültige und religiös motivirte Ueberzeugung, ohne welche die Kirche ihre eigene Realität nicht verificiren kann: daß die Gattungen oder Universalien an und für sich wirklich sind, unabhängig von den einzelnen Dingen. «Universalia sunt realia, universalia ante rem»: dieser platonische Realismus durchdringt die Denkweise der ersten scholastischen Zeitalter und herrscht auf der Höhe des zwölften Jahrhunderts.

Zwei Anfänge, zwischen denen ein trübes und barbarisch verwildertes Zeitalter, das zehnte Jahrhundert, liegt, hat die Scholastik zur platonischen Begründung der Kirchenlehre gemacht, das erste mal im Widerstreit mit der Kirchenlehre und darum erfolglos und unpraktisch, das zweite mal im Einklange und darum siegreich: im neunten Jahrhundert in der karolingischen Welt durch den Briten Johannes Scotus Erigena, dann im Zeitalter Gregors VII. durch einen Italiener von Geburt, der zum ersten Kirchenfürsten Englands emporgestiegen war, den Erzbischof Anselm von Canterbury.

Von hier aus nimmt die Scholastik ihren ununterbrochenen Entwicklungsgang und nähert sich, in den Theologen Frankreichs eine Reihe von Zwischen- und Uebergangsformen ausbildend, dem aristotelischen Realismus des 13. Jahrhunderts.

6. Robertus Pullus. Johannes von Salisbury.

Indessen bedarf die Scholastik, um nicht in einem Begriffsformalismus zu veröden, des praktischen und religiösen Gegengewichts, geschöpft aus den realen Interessen des kirchlichen und den frommen Bedürfnissen des religiösen Lebens. Es giebt außerdem noch ein sehr nützliches Geschäft, wodurch der logisch geschulte Geist eine lehrhafte und praktische Anwendung findet, ich meine die Anwendung desselben auf das gesammte Material des kirchlichen und theologischen Wissens, das nur dadurch bemeistert werden kann, daß es geordnet, übersichtlich gemacht, summarisch zusammengefaßt wird.

Das religiöse Gegengewicht gegen die scholastische Gelehrsamkeit ist die Mystik; das praktische gegen den scholastischen Formalismus ist das reale Leben der Kirche, ihre Politik, Machtstellung und Herrschaft, ihre allseitige, der Erfahrung und den öffentlichen Interessen zugewendete, nicht bloß schulgerechte, sondern praktische und concrete Weltbildung. Die ordnende Bewältigung des kirchlichen und theologischen Lehrinhalts, die Herstellung solcher scholastischen Organa ist das Geschäft der Summisten.

An der Mystik des Mittelalters nimmt England seinen Antheil, aber nicht in erster Reihe. Dagegen steht an der Spitze der Summisten der Engländer Robertus Pullus, und auf eine einzige Art verkörpert sich der Geist der praktisch-kirchlichen Interessen gegenüber dem scholastischen Formalismus in dem Engländer Johannes von Salisbury, der von allen Seiten her das praktische Moment

gegen das bloß doctrinäre hervorhebt: die realen Wissenschaften gegen die bloß formalen, das Quadrivium gegenüber dem Trivium, die Rhetorik gegenüber der Logik, Cicero gegen Boëthius, die aristotelische Logik und Analytik gegen die dürftige, auf den engsten und unergiebigsten Theil des Organon eingeschränkte logische Bildung des bisherigen Mittelalters; er betont die thätige Religiosität und die Weltinteressen der Kirche gegen eine unfruchtbare, in leere Spitzfindigkeiten und Wortgefechte entartete Schulgelehrsamkeit. Was die Scholastik, kirchlich gebunden wie sie war, von praktischer Denkweise entfalten konnte, ist von diesem Kopfe umfaßt und zur Geltung gebracht worden. Er bekämpft die Schule aus dem Standpunkt des Lebens. Auch England hat seinen heiligen Thomas: Thomas Becket, Erzbischof von Canterbury, der die englische Kirchenfreiheit, d. h. die Unabhängigkeit der Hierarchie gegen König Heinrich II. vertheidigte. Als er auf den Stufen des Altars erschlagen wurde, stand neben ihm als Freund, Gesinnungsgenosse und Mitkämpfer Johannes von Salisbury.

Es sind sieben Jahrhunderte von Erigena zu Bacon. Man kann in der britischen Welt den Fortschritt der scholastischen Entwicklungsformen bis zu dem Punkte verfolgen, wo die Philosophie aus dem Kreise und der Herrschaft der kirchlichen Theologie heraustritt und ihrer eigenen Erneuerung zustrebt. Dabei läßt sich bemerken, wie auch in der Scholastik überall der praktische und zeitgemäße Charakter sich in England hervorthut und zur Geltung bringt: Anselmus von Canterbury der erste kirchlich correcte Begründer der scholastischen Theologie, Robertus Pullus der erste Summist, Johannes von Salisbury der erste und in seiner Art einzige Repräsentant praktisch-scholastischer Weltbildung, Alexander von Hales unter den ersten Kennern der arabisch-aristotelischen Philosophie, Roger Bacon der erste scholastische Naturphilosoph, Duns Scotus der erste scholastische Indeterminist und Individualist, endlich Wilhelm Occam der siegreiche Erneuerer, «venerabilis inceptor» der nominalistischen Richtung.

II. Die Begründung der neuen Zeit.

1. Die Renaissance.

Der Weg von Occam zu Bacon mißt drei Jahrhunderte. Die Philosophie, freigelassen von Seiten der Scholastik, muß sich aus

eigener Kraft und eigenem Vermögen erneuen; dieſes Vermögen, gleichſam das Kapital, aus dem ſie ſchöpft, iſt zu erwerben, die Grundlagen ſind erſt zu ſchaffen, auf denen ſie feſtſteht. Eine neue Weltanſchauung muß ſich heranbilden, welche die Erkenntnißaufgaben und damit den Stoff zu einer neuen Philoſophie liefert, und zu der ſich die letztere ähnlich verhält, wie die Scholaſtik zur Kirchenlehre. Daher liegen zwiſchen dem Nominalismus ſcholaſtiſch-theologiſchen Urſprungs und dem Empirismus neuphiloſophiſcher Art eine Reihe vermittelnder Aufgaben und Uebergangsſtufen, deren Entwicklung die Arbeit des XV. und XVI. Jahrhunderts ausmacht.

Die erſte Bedingung iſt, daß die Philoſophie des Alterthums, insbeſondere die des Platon und Ariſtoteles, von dem Dienſte der Scholaſtik befreit und wiederhergeſtellt ſein wollen in ihrer eigenen echten Geſtalt. In der platoniſchen Akademie von Florenz, in der ariſtoteliſchen Schule von Padua entfaltet ſich dieſer Reinigungsproceß, der das antike und ſcholaſtiſche Element auseinanderſetzt. . In Petrus Pomponatius liegt die Differenz klar am Tage zwiſchen dem Geiſte der ariſtoteliſchen und dem der ſcholaſtiſchen Lehre. Das wiedererweckte philoſophiſche Bedürfniß der Welt erſcheint zunächſt als der wiedererneuerte Glaube an die alten Philoſophen, namentlich an Platon und die Neuplatoniker; von dieſem Glauben ſoll das Heil der Religion und Philoſophie und ein neuer Bund beider ausgehen. Unter dem Einfluß des Gemiſtus Plethon erhebt ſich in Florenz, gepflegt durch die Mediceer, eine Art platoniſcher Religion, die in Marſilius Ficinus das Chriſtenthum durch platoniſchen Geiſt wieder verjüngen will, die ſich in Pico mit der jüdiſchen Kabbala verbindet und zur Theoſophie geſtaltet, welche letztere Reuchlin, den Erneuerer hebräiſcher Sprachforſchung, ergreift und zu ſeiner kühnen und folgenreichen Vertheidigung der kabbaliſtiſchen Literatur gegen die Dunkelmänner antreibt, weiter die natürliche Magie aus ſich hervorgehen läßt, die in Agrippa von Nettesheim und Paracelſus die Richtung auf die Naturphiloſophie einſchlägt.

Die Wiederherſtellung der antiken Philoſophie iſt einer der erſten und wichtigſten Beſtandtheile einer größeren Aufgabe: der Wiederherſtellung überhaupt der Alterthumswiſſenſchaft, der Renaiſſance, die das Studium der alten Sprachen, Geſchichte und Kunſt in die Zeitbildung einführt. Damit erweitert ſich der hiſtoriſche Geſichtskreis der Welt und dehnt ſich aus, ſo weit Forſchung und Kritik über-

haupt reichen können. Es eröffnet ſich die Ausſicht in eine unbegrenzte Reihe wiſſenſchaftlicher Aufgaben, in eine Geiſtesarbeit, die Jahrhunderte fordert.[1]

2. Die antiariſtoteliſche Richtung. Petrus Ramus.

Aber die Wiederbelebung der alten Philoſophie iſt nicht der Anfang, ſondern nur die Vorſchule der neuen. Dieſe ſoll aus eigener Kraft erwachſen und groß werden und darf ſich daher nicht gängeln laſſen an dem Leitfaden einer philoſophiſchen Ueberlieferung. Deshalb iſt eine zweite Bedingung, die vor dem Eintritt der neuen Philoſophie erfüllt werden muß: daß nicht bloß Ariſtoteles von der Scholaſtik, ſondern die geiſtige in ihrer Umbildung begriffene Welt auch von der Herrſchaft des Ariſtoteles befreit wird; ſie will ſelbſt ihre Richtſchnur finden und ihre Logik nicht aus fremder Vorſchrift, ſondern aus dem naturgemäßen Gange des eigenen Denkens und aus deſſen Beobachtung ſchöpfen. Daher wirft ſie die ariſtoteliſche Logik und mit ihr die ariſtoteliſche Philoſophie ab, wie man ein Joch abwirft, nicht mit reifer und überlegener Einſicht, ſondern leidenſchaftlich empört über das getragene Joch. Dieſer antiariſtoteliſche Geiſt verkörpert ſich in keinem leidenſchaftlicher und ſtürmiſcher als in dem Franzoſen Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), der unter den Opfern der Bartholomäusnacht fiel, und deſſen Richtung nicht ohne Einfluß blieb auf die baconiſchen Entwürfe einer neuen Logik.

3. Die ſkeptiſche Richtung. Montaigne.

Es liegt in der Natur einer Uebergangszeit, daß die Richtungen, in denen eine neue Philoſophie feſte Geſtalt annehmen und gleichſam kryſtalliſiren wird, noch nicht maßgebend und herrſchend hervortreten. Der alte Glaube iſt erſchüttert und hat von ſich aus die Erkenntniß aufgegeben, die philoſophiſchen Syſteme des Alterthums ſind überliefert und wiederbelebt, aber keines davon entſpricht den wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſen einer neuen Weltbildung; die philoſophiſchen Anſichten bekämpfen ſich gegenſeitig, ebenſo die religiöſen, ebenſo beide untereinander. Unter dieſen Bedingungen bleibt der philoſophiſchen Betrachtung kein anderer unbefangener Standpunkt übrig als die Skepſis, die in dieſen Wirrwarr menſchlicher Gedanken und Meinungen ruhig und klar hineinblickt, die Beweglichkeit und Unſicherheit

[1] Vgl.: Meine Geſchichte der neuern Philoſophie (Jubiläums-Ausgabe). Bd. I. (4. Aufl.) Cap. IV und V, S. 51—95.

der menſchlichen Vorſtellungen durchſchaut, die Verſchiedenheiten und Schwankungen menſchlicher Zuſtände in dieſem Lichte erkennt und ſchildert, daraus den Schluß zieht, daß es eine abſolute Gewißheit nicht gebe, daß nichts thörichter und ſchlimmer ſei als die Einbildung des Wiſſens, daß mitten in dieſer allgemeinen Unſicherheit menſchlicher Meinungen zuletzt nichts ſicherer ſei, als worin die Menſchen am meiſten übereinſtimmen: die Natur und die Sinne. Dieſe Vorſtellungsart hat in dem Franzoſen Michel de Montaigne und deſſen «Essais» ihren zeitgemäßen und charakteriſtiſchen Ausdruck gefunden. Die Schrift erſchien in der Jugendzeit Bacons (1577). Zwanzig Jahre ſpäter veröffentlichte dieſer die Anfänge ſeiner «Essays», das erſte Werk dieſer Art in engliſcher Sprache, das unter ſeinen Händen wuchs und ihm einen litterariſchen Ruf einbrachte, der ſeinem philoſophiſchen voranging. Er hatte Montaignes Beiſpiel vor ſich, als er ſeine «Essays» ſchrieb.

4. Die italieniſche Naturphiloſophie.

Die antiſcholaſtiſche, antiariſtoteliſche, ſkeptiſche Richtung ſind unter den Vorbedingungen der neuen Philoſophie die negativen Factoren, ſie ſchaffen Luft und Raum für das neue Gebäude, aber legen nicht ſeine Grundlagen. Die Wiederherſtellung der Alterthumskunde, die Renaiſſance im weiteſten Sinn, iſt ein poſitiver grundlegender Factor, ſie eröffnet neue Erkenntnißaufgaben und neue Erkenntnißquellen.

Unmöglich konnte der philoſophiſche Geiſt des Alterthums wiederbelebt werden, ohne daß mit ihm zugleich die Aufgabe und der Durſt nach ſpeculativer Naturerkenntniß erwachte. Dieſer Urtrieb des philoſophiſchen Altethums bemächtigt ſich jetzt der chriſtlichen in ihrer geiſtigen Erneuerung und Umbildung begriffenen Welt. Dahin drängt von ſelbſt die Philoſophie nach ihrem Austritt aus der Scholaſtik. Wenn ſie aufhören will und ſoll, ſcholaſtiſch und theologiſch zu ſein, was kann ſie anders werden als kosmologiſch und naturphiloſophiſch? Man fühlt ſich dem Geiſte des Alterthums verwandt und will aus congenialem Streben, aus der Originalität des eigenen Zeitalters, mit ſelbſtthätiger ſpeculativer Kraft die Erkenntniß der Natur erneuen. Dieſe Philoſophie «de rerum natura juxta propria principia» iſt eine Frucht der Wiederbelebung des Alterthums und entfaltet ſich im Laufe des XVI. Jahrhunderts in Italien, dem Vaterlande der Re-

naiſſance; die italieniſche Naturphiloſophie bildet in der Entwicklungsreihe jener Uebergangsſtufen, die von der Grenze des Mittelalters bis an die Schwelle der neuen Philoſophie führen, das letzte Glied. Einer ihrer Gründer war Teleſius, einer ihrer letzten Vertreter, zugleich ihr kühnſter und genialſter Charakter, der für ſeine Sache heroiſch den Märtyrertod duldete, war Giordano Bruno. Auf ſeinen europäiſchen Irrfahrten, verfolgt von dem Glaubenshaß ſeiner Feinde, fand er für ſich und ſeine Werke für einige Zeit eine Zuflucht in England; er lebte und lehrte in London, als Bacon in Grays Inn eben ſeine Rechtsſtudien vollendet hatte.[1]

Bacon erkannte zwiſchen der alten und italieniſchen Naturphiloſophie, zwiſchen Parmenides und Demokritos auf der einen und Teleſius auf der andern Seite eine Verwandtſchaft, die ihm Vergleichungspunkte mit der eigenen Lehre darbot.

5. Die transatlantiſchen und aſtronomiſchen Entdeckungen.

Die Renaiſſance erweitert den hiſtoriſchen Geſichtskreis über die geſammte Menſchheit, über den Entwicklungsgang der ganzen menſchlichen Cultur. Dieſer Horizont iſt nicht mit einem male erhellt, aber es giebt keine von außen gebotene Grenze mehr, die ihn einſchränkt. Unter den gewaltigen Triebfedern, die aus der Wiedergeburt des Alterthums erwachen, lenkt die menſchliche Geiſtesbildung in die freie humaniſtiſche Richtung. Das «regnum hominis» tritt an die Stelle der «civitas Dei». Das Reich des Menſchen iſt die Erde. Schon hatte der geographiſche Geſichtskreis in der Kenntniß der alten Welt ſeine Erweiterung begonnen durch die Kreuzzüge und fortgeſetzt durch die Entdeckungsreiſen der Italiener Marco Polo und Nicolas Conti im öſtlichen Aſien; jetzt mußte er ausgedehnt werden über die geſammte Erdkugel. Die Säulen des Hercules werden beſiegt. Die transatlantiſchen Seefahrten eröffnen die neue Welt, die ſpaniſch-portugieſiſchen Entdeckungs- und Eroberungszüge, begonnen und bedingt durch die That des Colombus, beſchreiben eine fortſchreitende Reihe folgenreicher Aufgaben und Löſungen: die Auffindung des Landes im Weſten, die Entdeckung, daß es ein Continent für ſich iſt, jenſeit deſſen das ſtille Weltmeer, die Umſegelung Afrikas, die ſüdliche Umſegelung Amerikas, die Entdeckung der Südſee, die erſte Weltumſegelung, die Entdeckungen und Eroberungen im Innern Amerikas,

[1] Ebendaſelbſt. Cap. VI, S. 95—109.

der Länder Brasilien, Mexico, Peru. Alle diese Erfolge im Laufe weniger Jahrzehnte: die Thaten des Columbus, Balboa, Vasco da Gama, Magellan, Cabral, Cortez, Pizarro! Welche ungeheure Erweiterung des menschlichen Gesichtskreises, welche unermeßlichen Aussichten für die Wissenschaft, den Unternehmungsgeist, die Cultur! Der nächste große und folgenreichste Fortschritt auf diesem Gebiet ist die Eröffnung Nordamerikas zur Gründung einer neuen europäischen Colonialwelt. Hier geschieht die epochemachende That durch Engländer im Zeitalter Bacons.[1]

Die Menschheit auf der Erde in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung war das erste und nächste Object: die Renaissance öffnet die Perspective in ein unermeßliches Reich historischer Forschung. Die Erde selbst als Wohnhaus der Menschheit war das zweite: die transatlantischen Entdeckungen entfalten die Aussicht in ein unermeßliches Gebiet geographischer, naturwissenschaftlicher, ethnographischer Aufgaben. Was übrig bleibt, ist die Erde als Weltkörper, die Erde im Universum, als Planet unter Planeten, nicht mehr im Mittelpunkt der Welt, nicht mehr umgeben von begrenzten Kugelgewölben, sondern Glied eines Sonnensystems, welches selbst Glied ist des unermeßlichen Weltalls. Die Umbildung der kosmographischen Vorstellungsweise geschieht durch die Entdeckung des Kopernicus, die selbst wieder eine unendliche Fülle neuer Aufgaben in sich trägt, deren erste und grundlegende gelöst werden durch Galilei, Kepler und Newton. Dieser ist Bacons Landsmann, jene sind seine Zeitgenossen. In den Jahren, wo er in seiner öffentlichen Laufbahn schnell emporsteigt vom Generalfiscal zum Siegelbewahrer und Großkanzler von England, entdeckt Kepler seine Gesetze (1609—18) und Galilei die Satelliten des Jupiter (1610).

Wohin man blickt: es giebt für das Reich des Menschen nirgends mehr ein ne ultra. Als Bacon sein „Neues Organon" herausgab, nahm er zum Sinnbild dieses Werkes ein Schiff das über die Säulen hinaussegelt. Er sah, daß der Gesichtskreis der Menschheit weit geworden und der Ideenkreis der Philosophie eng geblieben und der Erweiterung von Grund aus bedürfe. Dies war die Aufgabe, welche ihn trieb.

---

[1] Ebendaselbst. Cap. VII, S. 109—119.

6. Die kirchliche Reformation.

Die neue Weltanschauung, welche im Laufe eines Jahrhunderts, von der Mitte des XV. bis in die Mitte des XVI. zur vollen Entfaltung kommt, widerstreitet in allen Punkten der mittelalterlichen und hebt die letztere aus ihren Angeln. Hier gilt die Erde als Mittelpunkt der Welt, Rom als Centrum der Kirche, diese als Erzieherin der Menschheit, als das Reich Gottes auf Erden, als das Band der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Ein durchgängiger und gründlicher Widerstreit entzweit die religiöse Weltansicht des Mittelalters und die Anschauungsweise der neuen Zeit, die dem Zuge der Humanisten, des Columbus und Kopernicus folgt.

Unmöglich kann der Glaube in seiner bisherigen kirchlichen Verfassung beharren, nachdem sich die Ansicht von den menschlichen und natürlichen Dingen in allen entscheidenden Punkten so von Grund aus geändert hat. Er bedarf der durchgreifenden Reform nach innen und außen, der religiösen Vertiefung und der kirchlichen Neugestaltung; er hat innerhalb der Kirche jene schon in der Mystik, diese in den großen reformatorischen Kirchenversammlungen des XV. Jahrhunderts erstrebt, aber gegen die Politik und Macht der Päpste am Ende nichts ausgerichtet. Das XVI. Jahrhundert bringt die Glaubens- und Kirchenreform im Kampf mit der römischen Kirche, im Gegensatze zur hierarchischen Machtvollkommenheit, im Bruch mit dem Papstthum. Unter den epochemachenden Bedingungen, welche die geistige Welterneuerung herbeiführen und entscheiden, ist die kirchliche Reformation die tiefste und wichtigste: die tiefste, weil sie an den innersten Menschen die erneuende Hand legt, die wichtigste, weil sie am weitesten in das Volksleben selbst eindringt bis in die untersten Schichten.

Aus welchem Gesichtspunkte man auch die Reformation des XVI. Jahrhunderts beleuchtet, so erscheint der Weg, den sie nimmt, als nothwendig vorgezeichnet durch den Gang der Dinge. Blickt man zurück auf die letzten Entwicklungsformen der Scholastik, so wird schon in Duns Scotus und Occam die Reinigung und Entweltlichung der Kirche gefordert, sie wird gefordert im Glauben an die Kirche und in der Absicht auf deren Erhöhung. Damit stimmt die spirituale Richtung der Franciscaner, die religiöse der Mystiker. Der Verlauf der reformatorischen Concile und Gegenconcile hat gezeigt, daß die Kirchenverbesserung nur durchzuführen ist auf antipapistischem Wege. Bedenkt man den Gegensatz, der mit jedem Schritte eine größere Kluft

aufthut zwiſchen der römiſchen Kirche und jenen Entdeckungen, die eine völlig neue Weltanſchauung begründen, ſo bleibt dem Glauben, dem es ernſtlich um die Sache der religiöſen Wahrheit zu thun iſt, kein anderer Weg und keine andere Rettung übrig, als die bisherigen kirchlichen Formen abzuwerfen, die Lebensfrage der Religion von der Machtfrage der Kirche zu trennen, in die Quelle und in den innerſten Grund der Religion ſelbſt zurückzukehren, das menſchliche Seelenheil kraft innerer Wiedergeburt zu ſeinem alleinigen Ziele zu nehmen und und in dieſem Sinne ſich an der Hand der chriſtlichen Glaubensurkunden zu erneuen.

Zweites Kapitel.

Das Zeitalter Eliſabeths.

I. Die engliſche Reformation.

Die Reformation hatte ſich in Deutſchland unter Luthers Führung erhoben und in ihrer weitern Entwicklung in die beiden Formen des lutheriſchen und reformirten Bekenntniſſes getheilt, welches letztere ſelbſt wieder in die Richtungen Zwinglis und Calvins auseinanderging; ſie verbreitete ſich über Deutſchland und die ſkandinaviſchen Länder, über die Schweiz, Frankreich, die Niederlande und England und wuchs in unaufhaltſamem Fortſchritt zu der Bedeutung einer europäiſchen Geiſtesmacht, deren Aufgabe es war, ſich gegenüber der katholiſchen Kirche die religiöſe und politiſche Geltung zu erkämpfen. In einem einzigen Lande gelangte der Proteſtantismus zu einer gebieteriſchen und uniformen Machtſtellung, nicht bloß zur Berechtigung, ſondern zur nationalen und kirchlichen Herrſchaft: in England. Bis zu dieſem Höhepunkte durchläuft die Entwicklung, in deren geſchichtlichem Hintergrunde wir die Kämpfe der engliſchen Könige mit den Päpſten und die reformatoriſche Geſtalt Wicliffes nicht überſehen dürfen, drei Abſchnitte.

Der erſte Schritt iſt die Loslöſung der engliſchen Kirche von Rom: die That Heinrichs VIII., dem Thomas Cromwell zur Seite ſteht. Um ſeine eigene Ehe nach Gefallen löſen und binden zu können, aus Leidenſchaft für eine ſchöne Frau macht ſich der dogmatiſche Gegner Luthers, der «defensor fidei», zum kirchlichen Autokraten (1531).

Die englische Kirche ändert zunächst nicht ihren Glauben, sondern nur ihren Herrn, sie wird unter der königlichen Suprematie und durch dieselbe zur Nationalkirche, antipapistisch und zugleich antihäretisch; sie bleibt in ihren Glaubensartikeln der Hauptsache nach katholisch, denn noch gelten Cölibat, Seelenmesse, Ohrenbeichte, Brodverwandlung u. s. f. Unter dem folgenden Könige Eduard VI. (1547—1553) geschieht der zweite Schritt, die katholischen Glaubensartikel werden aufgehoben und an ihre Stelle neue gesetzt, welche Dogma und Cultus reformiren; die englische Nationalkirche wird protestantisch: das Werk des Erzbischofs Cranmer. Unter Eduards Schwester, der katholischen Marie (1553 bis 1558), folgt der Rückschlag, der Versuch einer blutigen Wiederherstellung des Katholicismus: der königliche Supremat wird aufgehoben, die katholische Abendmahlslehre und der Cölibat wieder eingeführt, die Protestanten werden verfolgt, viele hingerichtet, darunter Cranmer, der aus eigener Neigung nicht zum Märtyrer gemacht war. Der dritte und letzte Schritt, der den kirchlichen Charakter Englands entscheidet, ist die Wiederherstellung der Reformation, die Vereinigung ihrer beiden Factoren, des nationalen und protestantischen, der politischen Kirchenreform unter Heinrich VIII. und der dogmatischen unter Eduard VI.: die Gründung der englischen Staats- und Hochkirche unter Elisabeth, der Schwester der blutigen Marie, der Tochter Heinrichs und jener Anna Boleyn, um derentwillen der König sich zum Oberhaupte der Kirche gemacht hatte. Die königliche Kirchengewalt wird wieder eingeführt, der Supremateid von jedem öffentlichen Staatsbeamten gefordert, die Glaubensnormen in neununddreißig Artikeln festgestellt und durch Parlamentsbeschluß zu staatsrechtlicher Geltung erhoben (1571). Die englische Nationalkirche steht jetzt aufgerichtet und festbegründet da; ihre Gegner sind von der katholischen Seite die Papisten, von der protestantischen die Dissenters oder Nonconformisten, woraus die Puritaner und später die Independenten hervorgehen, die revolutionären Gegner des Königthums und der bischöflichen Kirche.

II. England unter Elisabeth.

1. Elisabeths Politik.

Die nächsten Gefahren drohen von papistischer Seite. Die katholischen Interessen richten sich gegen die neue Ordnung der Dinge, gestützt auf gewichtige, der Königin und dem Reiche bedrohliche Bundes-

genossen: von außen auf eine katholische, zur Niederwerfung der Protestanten und zur Eroberung Englands bereite Weltmacht, im Innern auf eine katholische, zu Conspirationen geneigte Partei, auf ein grundkatholisches, zur Empörung gestimmtes Land, auf eine legitime Prätendentschaft. Die feindliche Weltmacht ist Spanien unter Philipp II., daneben Frankreich unter der Herrschaft der Guisen; die innere Gefahr kommt von Irland, dem Namen nach englische Provinz, großentheils noch unter erblichen Stammeshäuptern, in seiner Gesinnung völlig katholisch[1]; die legitime Trägerin des Erbrechts auf die englische Krone ist die vertriebene Königin von Schottland.[2] Elisabeth stammt nach kirchenrechtlicher Geltung und Anschauungsweise aus einer ungültigen Ehe, sie ist nicht die Erbin Heinrichs VIII., sondern ein Bastard, sie ist Königin kraft jenes Rechts, womit Heinrich VIII. als kirchlicher Autokrat seine erste Ehe geschieden, die zweite geschlossen hat, also kraft desselben Rechts, das mit dem Machtspruch der königlichen Gewalt die englische Staatskirche gegründet. Die echte Erbin ist die papistische Königin, für welche die katholischen Mächte offen und geheim agitiren, Philipp II. seine Waffen, die Verschwörer in England ihre Dolche gegen Elisabeth richten. Zehn Jahre nach deren Thronbesteigung erscheint Maria Stuart in England (1568), verjagt und flüchtig, mit einer Blutschuld beladen, erst der Gast, bald die Gefangene, zuletzt das Opfer der Elisabeth.

Nie ist die Sache eines Königs so solidarisch und persönlich eins gewesen mit einer nationalen und weltgeschichtlichen Sache, als in der Stellung, welche Elisabeth einnimmt. Die Legitimität ihres Ursprungs und ihrer Krone steht und fällt mit dem Protestantismus, beide sind nichtig, wenn sie nach der katholisch gültigen Rechtsanschauung gewürdigt werden; sie kämpft für ihre Person und für ihre Krone, indem sie den Protestantismus in England fest begründet, unerschütterlich aufrecht erhält, in Europa vertheidigt. Religion und

[1] Die Vorkämpfer der katholisch-irischen Interessen sind die alten Fürsten von Ulster, die O'Neals, seit Heinrich VIII. Grafen von Tyrone. Der Enkel des ersten Grafen steht an der Spitze einer Empörung gegen Elisabeth, wovon später die Rede sein wird. — [2] Die Großmutter der Maria Stuart war Margarethe Tudor, die ältere Schwester Heinrichs VIII.; ihre Mutter war die Schwester der Guisen, ihr erster Gemahl Franz II. von Frankreich; der zweite ihr Vetter Darnley, auch ein Enkel jener Margarethe Tudor, der Gemahlin Jacobs IV. von Schottland, deren Nachkommen aus dem schottischen Königshause nach den unmittelbaren Erben Heinrichs VIII. die nächsten Ansprüche auf die englische Thronfolge haben.

Politik, Königin und Reich sind hier nicht zu trennen, das Gefühl davon durchdringt die Königin, wie das ganze national gesinnte England, das nie königlicher gesinnt war. Elisabeth brauchte nur ihre eigenen Interessen richtig zu verstehen und energisch zu wollen, um zu wissen, was sie auf dem Throne Englands zu thun hatte. Daß sie es wußte und that, macht sie zu einer wahrhaft regierenden Frau, zu einer wirklich nationalen Herrscherin, deren Name die Ueberschrift ist für eines der größten und glorreichsten Zeitalter Englands.

Die Aufgaben der englischen Staatskunst sind durch diese Lage der Dinge vollkommen bestimmt und auf das sicherste vorgezeichnet. Nur Schwäche und Unverstand hätten sich hier verirren und in Zielen oder Mitteln, die beide so unverkennbar geboten waren, fehlgreifen können. Mit fester und kraftvoller Hand, der Königin und der Sache des Landes völlig ergeben, lenkt der erfahrene Burleigh, schon unter Eduard VI. Staatssecretär, das englische Staatsschiff. Nach außen gebietet die englische Politik den Kampf gegen Spanien; alle andern Staatsinteressen und Staatshändel ordnen sich diesem Hauptzweck unter und greifen folgerichtig und thatkräftig in die antikatholische und antispanische Grundrichtung ein; das eigene Interesse fordert, daß den Hugenotten in Frankreich, den protestantischen Niederlanden in ihrem Aufstande wider Philipp Schutz und Unterstützung zu Theil werden. Mit Elisabeth ist das Glück und der Sieg. Ihre Schiffe triumphiren über die spanischen, die Armada scheitert an den Klippen Englands, ihre Waffen erobern Cadix und ihre Banner gehen schon über das Weltmeer. Jetzt sind die transatlantischen Entdeckungs- und Eroberungszüge, hervorgerufen durch den Krieg gegen Spanien, auf Seiten Englands; die spanischen Besitzungen an den Küsten Amerikas und Afrikas werden angegriffen, neue Länder in der neuen Welt entdeckt und durch eine Reihe großer Seehelden dem englischen Namen dauernder Ruhm gewonnen. Francis Drake ist der erste glückliche Weltumsegler; Walter Raleigh richtet seinen Entdeckungslauf nach Nordamerika, giebt den entdeckten Küsten den Namen der jungfräulichen Königin, eröffnet die neue Welt dem Eingange englischer Bildung und legt die ersten Keime zu Englands künftiger Colonialmacht, zu der nordamerikanischen Staatengründung, wo nach zwei Jahrhunderten ein neues Zeitalter der Weltgeschichte beginnen soll. Wie Spanien unter Philipp von seiner Höhe herabsinkt, steigt unter Elisabeth das Gestirn Englands hoch empor, es wird ein Staat

ersten Ranges, die europäische Vormacht des Protestantismus, eine Seemacht, und hat schon die Anlage gewonnen, eine transatlantische Weltmacht zu werden, die erste von allen.

Der äußern Politik entspricht die innere. Es fehlt nicht an Versuchen und Umtrieben zu einer zweiten katholischen Restauration, die Stimmung in Irland ist zum Aufruhr und zum Bunde mit Spanien geneigt, die Katholiken in England selbst sind noch zahlreich und mächtig, es giebt unter ihnen eine unpatriotische Partei, die von Rom und Madrid aus gelenkt wird, den Sturz der Königin im Schilde führt, Verschwörungen brütet in der Absicht, zum zweiten mal eine katholische Marie zur Beherrscherin Englands zu machen. Kaum ist die schottische Königin in englischer Haft, so beginnen schon die Befreiungsversuche des Herzogs von Norfolk, der Grafen Northumberland und Westmoreland; sie schlagen fehl und Norfolks Haupt fällt auf dem Block. Es war die erste Hinrichtung unter Elisabeth; so glücklich und ruhig flossen die ersten zehn Jahre ihrer Regierung, die man die „halcyonischen" genannt hat. Die Zeiten werden bedrohlicher. Seitdem die Bulle Pius' V. die Königin in den Bann gethan, des Thrones entsetzt, ihre Unterthanen des Eides der Treue entbunden hat, wacht das Nationalgefühl des englischen Volkes um so besorgter für das Wohl der Königin; das Leben Elisabeths gilt in dieser Zeit mit Recht als das Palladium des protestantischen Englands, von Seiten der katholischen Verschwörer fortwährend durch geheime Anschläge bedroht, von Seiten der Nationalen so geschützt und vertheidigt, daß ein eigener, diesem Zwecke freiwillig gewidmeter Verein, „die Gesellschaft zur Vertheidigung der Königin", vom Parlamente genehmigt wird. Der Kampf zwischen diesen beiden Parteien, der papistisch und englisch gesinnten, ist auf Leben und Tod, jede von beiden hat eine Königin, mit der sie steht und fällt: in diesem Kampfe fällt Maria Stuart. Nach der Verschwörung Babingtons (1586) wird sie des Hochverraths angeklagt, für schuldig erklärt und zum Tode verurtheilt, die öffentliche Stimme fordert laut die Vollstreckung des Urtheils. Die Königin giebt zögernd nach und läßt die blutige Tragödie zu Fotheringay geschehen, die sie aus Politik und Haß gegen ihre Nebenbuhlerin gewollt hat, aus Sorge um ihren Nachruhm und aus Standesgefühl für das gekrönte Haupt, welches sie dem Schaffote preisgab, lieber vermieden hätte; sie konnte Maria Stuart, wie schuldig diese immer sein mochte, weder richten noch

strafen, sondern nur opfern. Es ist wahr, daß sie dieses Opfer auch dem Wohle Englands gebracht hat, und daß selbst bei geringerem Haß sie die Königin von Schottland kaum zu retten vermocht hätte, aber die Nachwelt vergißt nicht, daß auf Seiten Elisabeths neben den politischen Nothwendigkeiten auch weibliche Eifersucht in mehr als einer Hinsicht im Spiele war, und daß Maria Stuart, die auf dem Throne ein nichtiges und unwürdiges Leben geführt, auf dem Schafot die Seelengröße eines Märtyrers bewiesen.

Im Großen und Ganzen betrachtet, erscheint Elisabeths Politik wie aus einem Stück, sie geht gegen die Feinde des Protestantismus nach außen und innen, gegen jeden Versuch, der die Geschlossenheit und Uniformität der englischen Staatskirche bedroht, sie wird zuletzt eng und verfolgungssüchtig gegen alle Nichthochkirchler, gegen die Recusanten auf der katholischen, die Puritaner auf der protestantischen Seite, und was die letzteren betrifft, so wächst unter dem Druck ihre Widerstandskraft, und es bereitet sich im Schoße des englischen Protestantismus selbst eine revolutionäre Gewalt vor, die nach Elisabeth den Kampf gegen die Hochkirche aufnimmt.

2. Der geistige Aufschwung des Zeitalters.

Der nationalen und politischen Größe Englands unter Elisabeth entspricht die geistige. Diese zweite Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts in England ist eines der geistig erfülltesten und belebtesten Zeitalter, die es je gegeben. Man darf den Sieg der englischen Flotte über die spanische in seiner Bedeutung mit dem Siege der Griechen bei Salamis über die Perser vergleichen, es handelt sich in beiden Fällen um eine Weltcultur und deren Rettung. Ob der europäische Protestantismus siegen oder untergehen soll, ist die Frage, die sich mit dem Siege Englands über die Armada für den Protestantismus entscheidet. Als die Griechen den Sieg von Salamis feierten, trafen in diesem Zeitpunkt die drei größten Tragödiendichter des Alterthums auf verschiedenen Lebensstufen zusammen; als der Triumph über die Armada das Nationalgefühl ganz Englands durchdrang, war der größte dramatische Dichter der neuen Welt in den Anfängen seiner Laufbahn und seit zwei Jahren in London; in demselben Jahre hatte Bacon zu Gray's Inn seine Rechtsschule vollendet.

Es ist, als ob jene reformatorischen Kräfte, die zusammenwirkend das neue Weltalter heraufgeführt haben, sich auf dem Schauplatze Eng-

lands unter Elisabeth zu einer Nachblüthe vereinigen. Die Alterthumswissenschaft ist schon in die englische Zeitbildung übergegangen, die Königin selbst versteht die classischen Sprachen und spricht Latein, die Renaissance ist Zeitgeschmack und Mode. Die kühnsten Entdecker in transatlantischer Richtung sind nicht mehr Spanier und Portugiesen, sondern Engländer; auch in den exacten Naturwissenschaften zeigt sich der englische Geist fortschreitend und entdeckend, ich nenne die beiden Naturforscher, der eine älter, der andere jünger als Bacon, beide königliche Leibärzte, der erste unter Elisabeth, der zweite unter Jakob und Karl I.: William Gilbert und John Harvey. Gilbert ist wichtig durch seine Untersuchungen über Magnetismus und Elektricität, durch die Erweiterung der Elektricitätslehre, die Entdeckung des Erdmagnetismus, die Erklärung der magnetischen Inclination und Declination; Harvey ist epochemachend durch die Entdeckung des Blutumlaufs. Endlich hat die Reformation, soweit sie kirchlicher Natur ist, in der englischen Staatskirche eine nationale Machtstellung und gegen den Andrang des Katholicismus einen festen Abschluß gewonnen. So sind alle Bedingungen beisammen, um in diesem Volk und in diesem Zeitalter den Aufgang der neuen Philosophie hervorzurufen.

3. Bacon.

Ein Sohn dieses Zeitalters, berufen der Philosoph desselben zu werden, ist Francis Bacon. Er findet die kirchliche Reformation als vollendete Thatsache vor, als öffentlichen Zustand: hier giebt es für die Philosophie, die aus dem englischen Zeit- und Nationalbewußtsein hervorgeht, zunächst keine Arbeit; hier ist nichts aufzulösen, nichts fortzusetzen; das Wesentliche ist gethan, das Nöthige ist, Frieden zu halten. Die englische Politik fürchtet jede innere Spaltung, jede religiöse Parteiung als eine Schwäche der Nationalkraft, deren ganze und einmüthige Stärke sie braucht. Die englische Philosophie athmet denselben Geist: sie vermeidet geflissentlich alle Religionsstreitigkeiten und zieht daher ihre Grenzen so, daß die Glaubensobjecte jenseits derselben fallen. Ist die kirchliche Reformation in der englischen Staatskirche fest geworden, so ist dagegen die wissenschaftliche Reformation, die Erweiterung des menschlichen Welthorizontes in Fluß und Fortschritt begriffen. Hier liegt die Aufgabe und das Reich der Philosophie, diese Richtung muß sie mit vollem Bewußtsein ergreifen und in ihr vorangehen. „Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit."

Die Zeit ist neu geworden; sie verstehen, heißt den Grund dieser umfassenden geistigen Welterneuerung durchschauen; aus dieser Einsicht die Philosophie erneuen, heißt sie zeitgemäß machen. Hier erkennt Bacon seine Aufgabe und seinen Beruf: es gilt die Erneuerung der Philosophie im Geiste des Zeitalters, diese «instauratio magna» soll das Werk seines Lebens sein.

Die Welt ist erneut worden durch Entdeckungen, welche selbst nicht möglich waren ohne Erfindungen: ohne Buchdruckerkunst keine Verbreitung der Schriftwerke des Alterthums, keine durch die Renaissance erneute Weltbildung, keine humanistische Cultur, kein «regnum hominis»; ohne Kompaß keine transatlantische Seefahrt, keine Entdeckung einer neuen Welt. Wer daher die Philosophie zeitgemäß machen will, muß den Geist der Entdeckung und Erfindung philosophisch machen oder den Geist der Philosophie erfinderisch. Aus dem glücklichen Funde soll Erfindungskunst, aus dem Entdeckungstrieb entdeckende Wissenschaft werden. Wie muß man denken, um erfinderisch und entdeckend zu handeln? Das ist die Grundfrage. Wer sie löst, hebt die Philosophie auf die Höhe der Zeit und zugleich den Drang nach Erfindungen und Entdeckungen, diesen Genius des neuen Weltalters, auf die Höhe der Philosophie. Dieser Mann will Bacon sein, an dieses Werk will er die erste Hand legen. In einem Lebensalter, wo noch keine Geschäfte ihn abzogen, wo noch alles frisch und zukunftsvoll in ihm war, faßt er diesen weitblickenden Entschluß und nimmt ihn zur Aufgabe seines Lebens, zum höchsten Ziele seines Ehrgeizes. Es ist nicht etwa diese oder jene Erfindung, nicht diese oder jene Entdeckung, die er sucht, sondern er will aus dem Erfinden und Entdecken überhaupt eine Wissenschaft, eine neue Denkweise, eine Wissenschaftslehre machen: diese Wissenschaftslehre soll die neue Philosophie sein. Man muß diese Absicht Bacons von vornherein richtig und klar sehen, um seine Aufgabe nicht von Grund aus schief aufzufassen, um dann weiter, wie es in allen Fällen nothwendig und billig ist, zwischen der Aufgabe selbst und den Mängeln der Lösung besonnen zu unterscheiden.

Es giebt nichts Größeres, als ein Zeitalter über sich selbst aufzuklären, ihm seine Instincte und Triebfedern zu verdeutlichen, dergestalt ins Bewußtsein zu erheben, daß es mit voller Selbsterkenntniß seine Ziele setzt und verfolgt; je erfüllter und reicher das Zeitalter ist, je mannichfaltiger seine Richtungen, um so schwieriger wird die

Aufgabe, es philoſophiſch zu treffen. Und es war gewiß eine der größten und ſchwerſten aller Aufgaben, aus dem fruchtbaren Schoße der neuen Zeit die Philoſophie zu entbinden, die ihr den Spiegel vorhalten, die Wiſſenſchaftslehre zu heben, welche die reifſte Tochter dieſer Zeit ſein ſollte, aus dem Haupte dieſes Jupiter, der das Weltalter des wiedergeborenen Alterthums, des Columbus, Kopernicus und Luther, die Epoche Eliſabeths, Shakeſpeares und Walter Raleighs ſchuf, die Minerva hervorzurufen in ihrer ganzen Rüſtung! Von dieſer Größe und Schwierigkeit ſeiner Sache war Bacon ſchon durchdrungen, als er dem erſten Entwurfe derſelben einen Namen gab: er nannte ihn „die größte Geburt der Zeit".

Drittes Kapitel.

Bacon unter Eliſabeth.

I. Vorbemerkungen.

Die Meinungen und Urtheile über Bacons perſönlichen Werth ſind jahrhundertelang faſt einmüthig geweſen, ſowohl in der Bewunderung als in der Verwerfung. Daß Bacon einer der fruchtbarſten Denker der Welt und namentlich Englands größter Philoſoph geweſen ſei, galt und gilt faſt unbeſtritten bis auf den heutigen Tag, ebenſo unbeſtritten war die Meinung von dem völligen Unwerthe ſeines Charakters. Seit Pope geſagt hat, er ſei einer der weiſeſten, herrlichſten und zugleich ſchlechteſten aller Menſchen geweſen, iſt dieſe rhetoriſche Figur gleichſam das Schema geworden, welches die Biographen mit der Charakteriſtik Bacons ausgefüllt haben; ſie ſchildern denſelben Mann als einen der erhabenſten Philoſophen und Staatsmänner, zugleich als einen der niedrigſten und verwerflichſten Charaktere, undankbar und falſch in der Freundſchaft, geldgierig in der Ehe, ſervil im Parlament, beſtechlich als Richter: ſo Lord Campbell in ſeinen Lebensbeſchreibungen der engliſchen Kanzler[1], ſo Macaulay in ſeinen Eſſays. Sie ſchildern uns ein pſychologiſches Räthſel. Auch ohne die Geſchichte Bacons zu kennen, wird man zweifeln, ob ein ſolches Bild, das einem Monſtrum ähnlich ſieht,

[1] John Campbell: The lives of the lord chancellors of England (London 1845). vol. II, ch. 51.

nach der Natur gezeichnet iſt. Macaulay hat die Sache auf die Spitze getrieben, nach ihm verhalten ſich Bacons Intelligenz und Charakter wie Engel und Satan. Dixon vergleicht dieſe Zeichnung einem Bilde nach Rembrandts Manier: „ſonnenheller Mittag um die Stirn, tiefe Nacht um das Herz“. Er hat recht, wenn er hinzufügt: „die Natur macht keinen ſolchen Mann“. Andere haben den Charakter Bacons zu retten und mit ſeiner philoſophiſchen Größe ins Gleichgewicht zu bringen geſucht; in dieſer apologetiſchen Tendenz hat ſchon Montagu, einer der neueren Herausgeber der Werke Bacons, das Leben desſelben geſchrieben. Aber die Spitze dieſer Richtung im ausdrücklichen und völligen Gegenſatze zu Campbell und Macaulay hat Dixon in ſeiner „Perſönlichen Lebensgeſchichte Lord Bacons“[1] zu bilden geſucht. Hier wird die frühere Beurtheilungsweiſe geradezu umgekehrt, ſämmtliche Anklagepunkte und Vorwürfe, die gegen Bacon geläufig ſind, verwandeln ſich unter den Händen dieſes Biographen in ebenſo viele Beweggründe der Vertheidigung und Lobpreiſung. „Man muß die Sache umkehren“, ſagt Dixon, „nicht ſeine Laſter, ſondern ſeine Tugenden, ſeine Ehrenhaftigkeit, Duldſamkeit, Großmuth, nicht ſeine Herzloſigkeit, Servilität und Beſtechlichkeit, bewirkten ſeinen Fall.“ Er plaidirt für Bacon, wie Macaulay in Anſehung des moraliſchen Charakters gegen ihn plaidirt; er iſt der entgegengeſetzte Advocat, darum nicht weniger Advocat, der entſchuldigt, wenn er nicht vertheidigen kann, vertheidigt, wo er kaum entſchuldigen ſollte, deſſen Abſicht die unbedingte Rechtfertigung, nicht bloß die Freiſprechung, ſondern die Glorificirung des Angeklagten iſt, damit die Freiſprechung um ſo ſicherer erfolge.

Um alle denkbaren Standpunkte in der Behandlung Bacons zu probiren, würde nur fehlen, daß jemand den Verſuch machte, ſeine Lehre für ebenſo ſchlecht zu erklären als ſeinen Charakter, von dem ja ohne weiteres vorausgeſetzt werden darf, daß er vollkommen ſchlecht war. In der That ſind ſolche Verſuche gemacht worden, zuletzt in Deutſchland, auf eine ſolche Weiſe, daß der erſte Theil falſch und der zweite gar nicht begründet wurde. Juſtus von Liebig wetteifert mit dem Grafen Joſeph de Maiſtre in dem Ruhme, Bacon völlig erlegt zu haben.

[1] Personal history of Lord Bacon. From unpublished papers by William Hepworth Dixon (London 1861).

Bacons Leben und Charakter wollen nicht advocatoriſch, noch weniger aus fanatiſchem Haß, ſondern geſchichtlich erklärt und beurtheilt ſein. Wenn man Macaulay und Dixon geleſen hat und ſich aus natürlichen Bedenken ſkeptiſch gegen beide verhält, ſo iſt man in der richtigen kritiſchen Stimmung, Bacons Geſchichte zu ſtudiren. Das beſte Hülfsmittel dazu bietet in der jüngſten Geſammtausgabe der Werke Bacons Speddings gründliche und umfaſſende Unterſuchung. Spedding verhält ſich kritiſch ſowohl gegen die Lehre als gegen die Perſon Bacons, und während früher auf die erſte alle Bewunderung, auf die zweite alle Verwerfung gehäuft wurde, ſo kommt hier das Geſammturtheil in ein natürliches und richtiges Gleichgewicht. Bacons philoſophiſches Verdienſt wird nicht wie ein Dogma genommen, ſondern der Herausgeber, der jede Zeile Bacons für würdig hält auf die Nachwelt zu kommen, unterſucht allen Ernſtes die Frage nach den eigentlichen Grundlagen ſeiner wiſſenſchaftlichen Größe, warum Bacon, obwohl er keine experimentellen Entdeckungen gemacht, keine veranlaßt, auch deren Methode nicht erſt erfunden habe, dennoch mit Recht als Regenerator der Philoſophie gelte.

Unter den Biographen giebt es nur einen, der den Philoſophen perſönlich gekannt und ihm eine Zeit lang nahe geſtanden hat: William Rawley aus Norwich, ſein Kaplan, während Bacon Kanzler war, in den letzten fünf Jahren ſein wiſſenſchaftlicher Sekretär. Der kurze Lebensabriß, welchen Rawley 1657 herausgab, iſt als biographiſcher Leitfaden brauchbar, wenn man Speddings kritiſche Bemerkungen dazunimmt.

Die Lebenszeit des Philoſophen umfaßt 65 Jahre, von denen ungefähr zwei Drittel dem Zeitalter der Eliſabeth angehören, das letzte dem Jakobs I.; wir unterſcheiden dieſe beiden ungleichen Abſchnitte, deren Wendepunkt zuſammenfällt mit jenem verhängnißvollen Wechſel der engliſchen Königsherrſchaft.

II. Abkunft und Erziehung.

1. Familie.

Francis Bacon iſt zwei Jahre jünger als die Regierung der Eliſabeth. Unter den erſten Staatsmännern der Königin ſind ſeine nächſten Verwandten; ſein Vater Nicholas Bacon, ſchon unter Eduard VI. in Staatsgeſchäften thätig, wird unter Eliſabeth Großſiegelbewahrer und ſteht bei der Königin in hohem Anſehen, er war in

zweiter Ehe mit Anna Cooke verheirathet, der frommen und gelehrten Tochter eines Mannes, der Eduard VI. unterrichtet und in seinem eigenen Hause nach der Sitte der Zeit die gelehrte Bildung gepflegt hatte. So war namentlich diese jüngere Tochter in die Kenntniß der alten Sprachen eingeführt worden, sie hatte etwas von theologischer Gelehrsamkeit und war von biblischem Glauben, von religiösem Eifer so erfüllt, daß sie selbst den dissentirenden Predigern der Nonconformisten um ihres Eifers willen nicht abgeneigt war. Ihre ältere Schwester war die Frau William Cecils, der später Lord Burleigh wurde, erst Staatssecretär, dann Schatzmeister unter Elisabeth war und der leitende Staatsmann einer Zeit, welche England groß gemacht hat.

Aus der zweiten Ehe des Nicholas Bacon stammen zwei Söhne, Anthony und Francis. Dieser, der jüngere, wurde den 22. Januar 1561 zu Yorkhouse, der Amtswohnung seines Vaters, geboren.[1] Von seiner Kindheit im Hause der Eltern ist nichts Wichtiges bekannt: er sei zart und kränklich gewesen, wißbegierig und frühzeitig aufmerksam auf mancherlei Naturerscheinungen, die er sich aus eigener Beobachtung zu erklären suchte. Solche Beobachtungen reizten ihn mehr als die Knabenspiele. Die Königin selbst soll den geweckten Geist des Knaben bemerkt, gern mit ihm gesprochen und ihn scherzweise „ihren kleinen Lordsiegelbewahrer" genannt haben.

2. Cambridge. Reise nach Frankreich.

Beide Brüder kamen im Frühling 1573 nach Cambridge auf das Dreifaltigkeitscollegium, dem damals ein Freund ihres Vaters, Dr. John Whitgift, vorstand, später Erzbischof von Canterbury und eifriger Gegner der Nonconformisten. Aehnlich, wie Descartes auf der Jesuitenschule von La Flèche, fühlte sich Bacon in dem Collegium

[1] Als Bacons Geburtsjahr wird bald 1560 bald 1561 bezeichnet. Das ist keine den Zeitpunkt betreffende Unsicherheit, sondern eine kalendarische Differenz. In England wurde früher und noch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts das Jahr nicht mit dem 1. Januar, sondern mit dem 25. März (Mariä Verkündigung) begonnen. Wenn also Bacon nach dem julianischen Kalender den 22. Januar 1561 geboren ist, so fiel dieser Tag nach der englischen Zählung noch in das Jahr 1560. So verhält es sich mit allen Daten, die vor dem 25. März liegen. Von diesem Tage an bis zum Ende des laufenden julianischen Jahres muß die englische Zählung mit der gewöhnlichen übereinstimmen. Der gregorianische Kalender ist in England erst 1752 eingeführt worden.

von Cambridge wenig befriedigt, er erkannte bald, wie unfruchtbar das überlieferte Wissen, wie unhaltbar seine Grundlagen, wie unvermögend zu jeder ernstlichen Fortbewegung der Wissenschaft diese Art scholastisch-aristotelischer Philosophie sei, wie daher die Philosophie von den bisherigen Wegen ablenken, sich aus eigener Kraft erneuen und den Dünkel der Schulgelehrsamkeit loswerden müsse. Mit dieser Ueberzeugung, die seinem Ehrgeiz wissenschaftliche und weite Ziele gab, verließ er Cambridge gegen Ende des Jahres 1575.

Eine Reise im Auslande sollte seine Erziehung vollenden. In Begleitung des englischen Gesandten Sir Amias Paulet ging er nach Frankreich und landete den 25. September 1576 in Calais. Es war vier Jahre nach der Bartholomäusnacht, die öffentlichen Zustände Frankreichs fanden sich in der schlimmsten Verwirrung, das Land von Religionskriegen zerrissen, Heinrich von Navarra an der Spitze der Hugenotten, Heinrich Guise an der Spitze der Katholiken im Bunde mit Spanien und dem Papst, Heinrich III. entnervt, ohnmächtig, ein thatloser Schattenkönig. Die englische Gesandtschaft folgte dem Hofe. So kam Bacon von Paris nach Blois, dem Sitz der Reichsstände, nach Tours und Poitiers, wo er drei Monate blieb (1577). Die Nachricht vom Tode seines Vaters (20. Februar 1579) traf ihn zu Paris und rief ihn zurück in die Heimat, im folgenden Monate landet er wieder in England.

3. Gray's Inn.

Am liebsten würde Bacon den großen Plänen seines wissenschaftlichen Ehrgeizes gefolgt sein, aber die Mittel zur Muße fehlten, der väterliche Besitz war mäßig, und fünf Brüder erbten. Zwar hatte der Vater ein Kapital zurückgelegt in der Absicht, es seinem jüngsten Sohne zu hinterlassen, aber da er ohne letzte Verfügung gestorben war, erhielt Bacon auch von dieser Summe nur einen kleinen Bruchtheil; sein älterer Bruder Anthony erbte einige Ländereien, die Mutter ein Landhaus in Gorhambury, welches erst nach ihrem Tode (1610) in den Besitz des jüngern Sohnes überging, nachdem der ältere schon im Frühjahr 1601 gestorben. So war es die ökonomische Lage, die ihn nöthigte, Amt und Einkommen zu suchen und ihn schon in der ersten Jugendfrische von seinen wissenschaftlichen Plänen abzog. Er ergriff die juristische Laufbahn, um zur Advocatur zu gelangen, der nothwendigen Vorstufe zum Richteramt. Der Weg zu diesem nächsten

Ziele war lang und beschwerlich; die praktische Rechtsgelehrsamkeit, die zur Ausübung der Advocatur gehört, mußte in einer jener Rechtsschulen erworben werden, welche in England juristische Genossenschaften oder Innungen bilden; unter den ältesten und berühmtesten dieser Collegien, deren es gegenwärtig vier giebt, war Gray's Inn, schon unter Eduard III. gegründet. Hier begann Bacon im Jahre 1580 seine Laufbahn. Das Recht der Barre oder der öffentlichen Rechtspraxis, die Berechtigung, in den Reichsgerichtshöfen zu plaidiren, macht den Barrister; die erste Vorstufe dazu ist «utter» oder «outward barrister», und die Regel fordert, daß ein solcher noch fünf Jahre seine Rechtsstudien fortsetzt, bevor er den Zutritt zur Barre erlangt. Man muß Barrister sein, um die Rechtswissenschaft in der Innung lehren und Vorlesungen darüber halten zu dürfen, ein solcher Rechtslehrer heißt «reader». Ein besonderer Grad der Barrister heißt sergeants-at-law, diese sergeants bilden wieder eine engere Innung, zu der auch die höhern Richter zählen; wenn die Krone diesen Grad ertheilt, so heißt der sergeant königlicher Rath und führt die seidene Robe. Diese Stadien hatte Bacon zu durchlaufen. Im Juni 1582 wurde er utter barrister, vier Jahre später barrister und 1589 reader. Nach der Angabe Rawleys ernannte ihn die Königin im folgenden Jahre (1590) zu ihrem Rath oder außerordentlichen Rechtsbeistand (one of her counsel learned extraordinary). Doch scheint dieses Datum nicht richtig, denn im Jahre 1606 schreibt Bacon an König Jakob, daß er neun Jahre lang der Krone diene; demnach würde er erst seit 1597 in den regelmäßigen Dienst eines «counsel extraordinary» eingetreten sein. Vorher ist er nur einmal (1594) in Rechtssachen der Krone gebraucht worden, und einen andern als diesen unbesoldeten Dienst hat er unter Elisabeth nicht gehabt. Er blieb lebenslänglich Mitglied von Gray's Inn, wohnte hier gemeinschaftlich mit seinem Bruder Anthony, als dieser von seinen Reisen in Frankreich und Italien zurückgekehrt war (1592), und flüchtete auch später aus seinen Staatsgeschäften gern in die stille Wohnung von Gray's Inn, um seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu leben.

4. Bacon und Burleigh.

Wäre es nach seinen Wünschen gegangen, so hätte Bacon seine juristische Laufbahn entweder ganz aufgegeben oder wenigstens um einige Jahre abgekürzt. In einem einträglichen Hof- oder Staats-

amte würde er leichter ſo viel Muße gefunden haben, als er zur Ausführung ſeiner philoſophiſchen Neuerungspläne bedurfte. Wiederholt ſuchte er Unterſtützung bei ſeinem Oheim und wendete ſich bald mittelbar bald unmittelbar an den einflußreichen Mann, der ihm erſt zu einem Hofamt, dann zur Abkürzung ſeiner juriſtiſchen Laufbahn behülflich ſein ſollte. „Ich bin 31 Jahre alt", ſchrieb er 1591 an Lord Burleigh, „das iſt viel Sand im Stundenglaſe, ich geſtehe, daß ich ebenſo weite wiſſenſchaftliche als beſcheidene bürgerliche Ziele verfolge. Denn ich habe die ganze menſchliche Erkenntniß zu meiner Provinz gemacht, und wenn ich ſie von zweierlei Räubern reinigen könnte, nämlich von leeren Worten und blinden Experimenten, ſo würde ich an deren Stelle fleißige Beobachtungen, gegründete Schlüſſe, nützliche Erfindungen und Entdeckungen einführen und jenes Reich in Flor bringen. Dieſer Plan ſteht in mir ſo feſt, daß ich ihn nie aufgeben werde."

Dieſe auf den Oheim geſetzten Hoffnungen blieben unerfüllt. Lord Burleigh zeigte ſich in der Protection ſeines Neffen kühl und zurückhaltend, gewiß nicht aus Eiferſucht gegen Bacons Ruhm, aus Neid gegen ſein Talent, aus Furcht, der eigene Sohn könne dadurch verdunkelt werden. Eine Aeußerung Bacons gegen Rawley hat dieſe Vorſtellung veranlaßt, die ſich dann unbeſehen im Munde der Biographen fortgepflanzt hat. Wenn Bacon wirklich von der Eiferſucht der ihm verwandten Cecils zu leiden hatte, ſo trifft dieſer Verdacht nicht den Vater, ſondern den Sohn und bezieht ſich auf eine ſpätere Zeit. So lange Burleigh lebte, hatte Bacon keinen Ruhm, der zu beneiden war, und ſuchte ſeine Größe auf einem Gebiet, das jede Rivalität mit den Cecils ausſchloß; wenn Burleigh den Wetteifer zwiſchen Neffen und Sohn vermeiden wollte, ſo konnte er nichts Beſſeres thun, als den Bitten des Neffen Gehör geben. Warum er ſpröde dagegen war, iſt leicht zu erklären. Ihm galten die ſpeculativen Pläne, von denen Bacon redete, als etwas ganz Unpraktiſches, das in Staatsgeſchäften nichts tauge. Die Königin dachte ähnlich. Daß er den Neffen um der Philoſophie willen hätte befördern ſollen, iſt in der That von Lord Burleigh nicht zu erwarten; daß er es um der Verwandtſchaft willen nicht that, iſt zu loben; daß er ihn gehäſſig behandelt habe, iſt durch nichts zu beweiſen. Im Gegentheil, nach den brieflichen Zeugniſſen zu urtheilen, welche Spedding mittheilt, erſcheint das verwandtſchaftliche Verhältniß ſo gut, als es

bei dem Unterſchiede der Stellung, die Bacon in der Ferne hielt, ſein konnte. Er verdankte der Fürſprache ſeines Oheims, daß ihm die Königin die Anwartſchaft auf ein einträgliches Amt in der Sternkammer (clerkship of star chamber) ertheilte, obgleich es freilich zwanzig Jahre dauerte (October 1589 bis Juli 1608), bevor er die Einkünfte erhielt.

III. Laufbahn unter Eliſabeth.

1. Parlamentariſche Wirkſamkeit.

Wir finden Bacons Beſtrebungen auf drei verſchiedenen Wegen: in der Stille verfolgt er ſeine philoſophiſchen Pläne ohne Muße und darum ohne die zur Ausarbeitung nöthige Ruhe; in ſeiner juriſtiſchen Laufbahn, nachdem er die Advocatur erreicht hat, ſtrebt er nach den höhern Staatsämtern; daneben her geht ſeine Thätigkeit als Mitglied des Parlaments. Daß er in ſeinen philoſophiſchen Plänen von Seiten der Königin und ihres Miniſters nicht unterſtützt wurde, folgte weniger aus perſönlicher Abneigung als aus der Gleichgültigkeit, welche praktiſche und politiſche Naturen ſtets gegen die abgezogenen Beſchäftigungen philoſophiſcher Speculation hegen; daß aber auch ſeine Bewerbungen um die höhern Aemter vergeblich blieben, verſchuldete zum großen Theil ſeine parlamentariſche Wirkſamkeit, die ihm den Unwillen der Königin zuzog. Dieſe Seite ſeines öffentlichen Lebens, die ſeinen Namen zuerſt in England bekannt machte, müſſen wir etwas näher beleuchten. Von den erſten Anfängen ſeiner juriſtiſchen Laufbahn, noch bevor er Barriſter wurde, bis hinauf zu der Höhe, wo er als der erſte Staatsbeamte Englands ſeinen glänzenden Lauf plötzlich und ruhmlos endete (1584—1621), erſtreckt ſich ununterbrochen ſeine Wirkſamkeit als Mitglied des Parlaments. Was ſeine Bedeutung als Redner betrifft, ſo bezeugen zwei der gewichtigſten Stimmen, daß ſein Talent und ſeine Wirkung außerordentlicher Art waren. Nach dem Zeugniſſe Ben Jonſons waren ſeine Urtheile ſo gehaltvoll und ernſt, ſeine Ausdrucksweiſe ſo würdevoll und einleuchtend, ſeine Wendungen ſo anmuthig und leicht, ſeine Gedanken ſo ſtreng und geordnet, daß er die Aufmerkſamkeit aller Zuhörer fortwährend ſpannte und jeder den Augenblick fürchtete, wo er aufhören würde zu reden. Und Walter Raleigh erklärt, indem er Bacon mit Robert Cecil und Lord Howard vergleicht: „Cecil konnte reden,

aber nicht schreiben, Howard schreiben, aber nicht reden, Bacon allein konnte beides. Er war gleich groß als Redner wie als Schriftsteller".

Schon aus der Bedeutung der Wählerschaft, die er vertrat, läßt sich erkennen, daß die Geltung seines parlamentarischen Namens fortwährend zunahm. In den drei Parlamenten während der achtziger Jahre hat er diesen seinen politischen Ruf begründet: im Parlament von 1584 war er Mitglied für Malcombe in Dorsetshire, in dem von 1586 für Taunton in Somersetshire, im Jahre 1588 vertrat er Liverpool. Schon aus den Jahreszahlen erhellt die außerordentliche Wichtigkeit dieser Parlamente; es sind für England Jahre der größten Gefahr und des größten Ruhms.

Es handelte sich zunächst um die Sache der Königin und des englischen Protestantismus, um diese erste aller nationalen Angelegenheiten gegen jene drohenden Agitationen, welche die Wiederherstellung des Katholicismus zum Zweck hatten. Seit 1570 ist Elisabeth excommunicirt, der Papst und Spanien betreiben die Thronfolge der Maria Stuart; dagegen bildet sich eine geheime Gesellschaft zur Vertheidigung der Person der nationalen Königin, ein besonderer Gerichtshof wird eingesetzt zur Untersuchung und Aburtheilung aller hochverrätherischen Pläne, welche die katholische Restauration und Prätendentschaft begünstigen. Das Parlament von 1584 ist der energische Ausdruck dieser nationalen Gesinnung. Die katholischen Wühlereien dauern fort und gipfeln zuletzt in einer höchst gefährlichen Verschwörung, welche die Ermordung Elisabeths, die Insurrection Englands, die Invasion von Seiten des Auslandes, die Befreiung Maria Stuarts und deren Erhebung auf den englischen Thron im Schilde führt. Die Folge der entdeckten Verschwörung ist der Staatsproceß gegen die gefangene Königin; sie wird schuldig erklärt und zum Tode verurtheilt. Vier Tage darauf, den 29. October 1586, tritt das Parlament zusammen, beide Häuser fordern die Veröffentlichung und Vollstreckung des Todesurtheils, Bacon spricht in dieser «great cause». Den 8. Februar 1587 erfolgt die Hinrichtung. Bald darauf versammelt sich das den 2. December 1586 vertagte Parlament von neuem und beschließt Subsidien zur Unterstützung der Niederlande gegen Spanien; Bacon ist Mitglied des mit dieser Angelegenheit betrauten Ausschusses. Es folgt der Krieg mit Spanien, der Untergang der Armada im Sommer 1588; ein neues Parlament wird berufen und tritt im November dieses großen Jahres zusammen,

bereitwillig gewährt es neue Subsidien zur Vertheidigung Englands gegen künftige Angriffe Spaniens; in dieser Sache ist Bacon nicht nur Mitglied des betreffenden Ausschusses, sondern Berichterstatter.

Nach einer Pause von vier Jahren wird ein neues Parlament berufen, das den 19. Februar 1593 zusammentritt. Bacon ist Mitglied für Middlesex und repräsentirt im Hause der Gemeinen eine der politisch wichtigsten, in ihrer Gesinnung unabhängigsten Grafschaften Englands. Spanien droht mit einer Invasion von Norden und Süden, mit einer Landung in Schottland, welche das Zeichen zur Erhebung des schottischen Adels geben soll. Dieser Gefahr gegenüber, die mit der Verzögerung wächst, fordert die Regierung neue Subsidien und schleunigste Beschlußfassung; das Oberhaus, damit einverstanden, drängt und will in der Subsidienfrage an der Berathung der Gemeinen theilnehmen. Nach dem Vorschlage der Lords, welchen die Regierung billigt, sollen drei Subsidien gewährt werden, zahlbar in drei Jahren, jedes Jahr zwei Zahlungen.

In dieser Sache sind zwei Punkte, denen sich Bacon widersetzt. Es gehört zu den Grundpfeilern der englischen Verfassung, daß in allen Geldfragen das Unterhaus völlig unabhängig beräth und beschließt; daher widerräth Bacon, daß der Forderung einer gemeinschaftlichen Berathung von Seiten der Lords nachgegeben werde, und gegen die Mehrheit des Ausschusses stellt sich das Haus auf Bacons Seite. Die gemeinschaftliche Berathung mit dem Oberhause «about the subsidies» wird verworfen; man stützt sich auf einen Präcedenzfall unter Heinrich IV., wo dasselbe gefordert, aus demselben Grunde verweigert und die Weigerung vom Könige richtig befunden wurde. Der zweite Punkt betrifft den Gegenstand der Forderung selbst. Die Lords forderten drei Subsidien, zahlbar in drei Jahren, also jedes Jahr eine Subsidie. Darin lag eine doppelte Neuerung: die Verdreifachung der zu leistenden Steuer und die Verdoppelung der Zahlungslast, denn die Subsidie pflegte in zwei Jahren gezahlt zu werden. Bacon war in diesem Falle nur gegen die letzte Neuerung, er sprach nicht gegen die dreifache Subsidie, sondern wollte nach herkömmlicher Weise die Zahlung in sechs Jahren. Im Unterhause war eine vermittelnde Motion gestellt worden: Zahlung der drei Subsidien in vier Jahren. Dagegen sprach Bacon, er berief sich auf die Schwierigkeit und Unmöglichkeit der Leistung, auf die Verbreitung unzufriedener Stimmung im Volk, auf deren gefährliche Folgen. Diese Rede

hielt er den 7. März 1593.[1] Sein Amendement in der Subſidienfrage fiel durch, die Motion wurde angenommen.

Die Königin empfing die Bill, dankte dem Parlament und machte dabei eine Anſpielung, welche nicht zu verkennen war, auf „Leute, die mehr ihre Grafſchaft, als die Bedürfniſſe der Zeit im Auge haben". Dieſe ſeine parlamentariſche Oppoſition in der Subſidienfrage vom Jahre 1593 war es, wodurch ſich Bacon die Königin abgeneigt gemacht und für einige Zeit ihre Gunſt verſcherzt hat. In einem Briefe, dem erſten, den er ſelbſt aufbewahrt hat, rechtfertigt er ſich wegen jener Rede bei Burleigh: „Wenn man meine Rede falſch berichtet hat, ſo werde ich gern in Abrede ſtellen, was ich nicht geſagt habe, wenn man ſie falſch verſtanden, ſo werde ich gern den richtigen Sinn darthun und den falſchen entfernen; wenn man ſie falſch beurtheilt und mir Sucht nach Popularität vorwirft, ſo thut man mir Unrecht und um ſo mehr, als die Art meiner Rede beweiſt, daß ich bloß ſprach, um meinem Gewiſſen genugzuthun".[2]

Ohne Zweifel mochte Bacon viel daran gelegen ſein, die Königin ſich wieder geneigt zu machen und von der loyalen Geſinnung, die ihn aufrichtig erfüllte, zu überzeugen; aber nichts beweiſt, daß er in dieſer Abſicht unwürdige Schritte gethan habe. In dem nächſten Parlamente, welches im October 1597 zuſammentrat, war er Mitglied für Ipswich in Suffolk. Hier nun ſoll er ſich bemüht haben, ſeine oppoſitionelle Haltung von 1593 wieder gut zu machen; er habe ſich, erzählt Campbell, ſtill, ängſtlich und ſervil gezeigt, wogegen Dixon behauptet, daß er oft und energiſch geſprochen. So viel ſteht feſt, daß er in dem Parlamente viel gegolten hat, denn er war Mitglied faſt aller Ausſchüſſe, und ſoweit ſeine Thätigkeit noch erkennbar iſt, verräth ſie nirgends eine unwürdige Haltung. Es iſt wahr, daß er in der Subſidienfrage ſeine Oppoſition nicht wieder geltend machte, aber es gab nicht eine einzige Stimme, die der Forderung der Regierung auf drei Subſidien, zahlbar in drei Jahren, entgegen war. Bacons Hauptthätigkeit war diesmal einer nationalökonomiſchen Frage von großer Wichtigkeit zugewendet, er wollte dem Verfall des Ackerbaues und dem Untergange der Pächter auf

[1] Seine erſte Rede vom 26. Februar gleich nach Eröffnung des Parlaments betraf die Reviſion und Verbeſſerung der Geſetze, eine Aufgabe, welche er dem Parlament als eine beſtändige und fortdauernde vorhielt. — [2] The works of Francis Bacon (Spedding), vol. VIII, p. 233, 234.

englischem Boden durch ein Gesetz vorbeugen, welches der überhandnehmenden Umwandlung des Ackerlandes in Weide nothwendige Schranken setzte zur Hebung des Landbaues und der Bevölkerung. Von seiner darauf bezüglichen Rede existirt noch ein kleines Bruchstück.[1]

2. Erfolglose Bewerbungen.

Nach seiner Opposition, die er im Parlamente vom Jahre 1593 bewiesen, war die Königin zuerst so erzürnt, daß sie Bacon nicht sehen wollte, und wenn sie ihm die Erlaubniß an den Hof zu kommen auch bald wieder zurückgab, so blieb sie taub gegen seine Bewerbungen und gegen jede ihm günstige Fürsprache. Gerade damals war die Stelle des obersten Kronanwaltes und Generalfiscals (attorney general) frei geworden. Um dieses Amt bewarb sich Bacon, von Essex lebhaft unterstützt; sein Mitbewerber war Eduard Coke, neun Jahre älter als er, angesehen als der erste Rechtsgelehrte Englands, bereits in Amt und Würden, denn er war solicitor general, welche Stelle dem attorney general zunächst stand, zugleich ein Mann von großer parlamentarischer Bedeutung, er war Sprecher im Unterhause, in seiner Haltung völlig loyal, dem Dienste der Krone ganz ergeben, Bacons Gegner in der Subsidienfrage. Selbst wenn die Königin Bacon günstig gewesen wäre, konnte sie ihn kaum einem solchen Manne bei einer solchen Bewerbung vorziehen; aber sie war ihm abgeneigt, auch der Siegelbewahrer Puckering war gegen ihn, und Burleigh that nichts zu seinen Gunsten, vielleicht weil er sah, daß nichts auszurichten war. Nur Essex betrieb bei der Königin Bacons Bewerbung sehr eifrig; er stellte der Königin vor, daß sie um ihrer selbst willen Bacon zum Generalfiscal machen müsse, sonst würde sie den fähigsten Mann in ihrem Dienste verlieren; er schreibt Bacon den 24. August 1593, er werde die Königin hoffentlich am Ende erweichen, wie der Tropfen den Stein «saepe cadendo». Er hoffte vergeblich. Die Königin kam immer wieder zurück auf Bacons parlamentarische Unart.

Coke wurde im Frühjahr 1594 attorney general. Nun war seine bisherige Stelle, die des solicitor general, frei, und Bacon machte alle Anstrengungen, sie zu erhalten, auch unterstützten dieses mal beide Cecils seine Bewerbung, Essex zeigte sich wiederum unermüdlich, aber seine zu lebhafte Fürsprache war der Sache eher schädlich

[1] The works, vol. IX, p. 77 flg.

als förderlich, denn sie machte die Königin ärgerlich. Der Siegelbewahrer wirkte gegen Bacon, und nachdem die Sache lange hinausgeschoben worden und Bacon immer wieder die sichersten Hoffnungen gefaßt hatte, erhielt im November 1595 Fleming das erledigte Amt.

Es war eine unglückliche Zeit für Bacon. Alle seine Bewerbungen schlugen fehl, zuletzt die um eine Frau, auch hier stand ihm als der glücklichere Nebenbuhler Eduard Coke entgegen. Die Frau, welche er begehrte, war Elisabeth Hatton, eine reiche, junge und schöne Witwe, Burleighs Enkelin; auch hier warb Essex für Bacon, er schrieb an die Eltern Elisabeths und sagte in seinem Briefe, wenn er eine Schwester zu verheirathen hätte, würde er sie keinem lieber geben als seinem Freunde Bacon. Die junge Witwe schlug ihn aus, sie war ehrgeizig und habsüchtig und nahm daher den reichen Generalfiscal lieber zum Manne als den armen Advocaten Francis Bacon (1597). Man hat behauptet, Bacon habe bloß die reiche Frau gewollt, um seine schlimmen Vermögensumstände zu verbessern; ob er in der That kein anderes Interesse bei seiner Bewerbung gehabt hat, weiß ich nicht und sehe auch nicht, woher es Biographen wie Campbell wissen. Daß es mit seinen ökonomischen Verhältnissen damals sehr übel bestellt war, ist richtig; er war hoch in den dreißigen, ohne Praxis, ohne Amt, mit Schulden überhäuft, deren Zinsen er bezahlte, indem er neue Schulden machte. Von seiner Familie war keine Hülfe zu hoffen; die Mutter lebte auf ihrem Witwensitz in Gorhambury und gab soviel sie hatte, aber sie hatte nicht viel; sein Bruder Anthony besaß einige Ländereien in Redburn (Hertfordshire), die wenig einbrachten; der eine seiner Halbbrüder Nicholas hatte mehr, aber brauchte alles für seine eigene sehr zahlreiche Familie, der andere, Eduard, konnte Bacon wohl einen Aufenthalt in seiner Wohnung zu Twickenham anbieten, aber kein Geld. Seit Jahren hatte Bacon die Anwartschaft auf eine Registratur in der Sternkammer, auch hatte ihm die Königin im November 1595 (als sie Fleming zum solicitor general ernannte) eine Anwartschaft auf die nächste Pacht eines Landhauses in Twickenham ertheilt, aber das alles waren zunächst nur Aussichten, womit man keine Gläubiger bezahlen konnte. Die Schulden vermehrten sich, er nahm seine Zuflucht zu Pfandleihern und Juden, und es kam im Jahre 1598 so weit, daß der Goldschmied Sympson wegen einer Schuld von einigen hundert Pfund unsern Bacon, als dieser eben vom Tower herkam, auf offener Straße verhaften ließ.

Selbst die Hoffnungen, die er auf Essex' Freundschaft und Geltung bei der Königin setzen konnte, fingen an zu erbleichen. Der Einfluß des mächtigen Günstlings war im Sinken, das gute Einvernehmen zwischen ihm und Bacon hatte schon eine Abkühlung erfahren; bald nahmen die Verhältnisse die unheilvollste Wendung, in welche Bacon auf eigenthümliche Art mit verstrickt wurde, denn seit dem Essex-Proceß hat die Welt nicht mehr glauben wollen, daß unter Bacons Fähigkeiten auch Dankbarkeit und Freundschaft war. Die Essex-Frage ist biographisch so reichhaltig und für die Beurtheilung der Person Bacons so wichtig, daß wir derselben einen besondern Abschnitt widmen.

Viertes Capitel.

Bacon und Essex.

I. Essex' Person und Schicksale.

1. Essex und Elisabeth.

Der einzige Mann am Hofe Elisabeths, der Bacons Geist und Pläne hoch hielt, und dessen Namen wir in nächster Beziehung zu ihm schon mehrfach genannt haben, war Robert Devereux Graf von Essex. Die Königin selbst war wohl gelehrt, doch kann man nicht sagen, daß sie Kunst und Wissenschaft aus freier Neigung beschützte; sie hatte nichts Mediceisches, sie ließ die Gelehrsamkeit gelten, soweit sie praktisch war und mit den öffentlichen Angelegenheiten des Staates und der Kirche unmittelbar zu thun hatte, die theologische und juristische Gelehrsamkeit; gegen die philosophischen Dinge war sie gleichgültig, geringschätzend, mißtrauisch, die Beschäftigung damit erschien ihr als unbrauchbar und als eine «disqualification» für den Staatsdienst. Was ihr allein am Herzen lag, war weniger die Herrschaft des Menschen über die Natur vermöge der Wissenschaft, als die Herrschaft Elisabeths über England vermöge der Politik; die Staatszwecke durchschaute sie klar, und selbst die Leidenschaften, denen sie sich hingab, konnten ihr Urtheil nicht verwirren. Ebenso praktisch und ebenso verächtlich in Ansehung der rein theoretischen Dinge dachten ihre Staatsmänner, die Cecils, Walsingham, Eduard Coke u. a.

Essex war sechs Jahre jünger als Bacon, 34 jünger als Elisabeth. Die Königin war 55 alt, als nach dem Tode seines Stiefvaters des Grafen Leicester (1588) der einundzwanzigjährige Essex ihr erklärter Günstling wurde, ein Mann, noch in der ersten Blüthe der Jugend, von anmuthiger Ritterlichkeit, feurigem Geist, ungezügeltem Temperamente, kühnem Ehrgeize, großmüthigen Neigungen, aufopferungsfähig in der Freundschaft, ohne Selbstbeherrschung in der Leidenschaft, stolz und verwegen bis zum Uebermaß, empfänglich für Frauengunst und für Volksgunst und ganz dazu gemacht, um beide zu gewinnen, ein Charakter und eine Erscheinung, welche etwas von der Art des Alkibiades hatte und sich von der Höhe eines leichtgewonnenen Glücks mit leichtsinnigem Frevelmuthe herabstürzte. Die Königin war ihm mit einer verschwenderischen und argwöhnischen Zärtlichkeit zugethan und eifersüchtig auf jeden Gegenstand seiner Neigung, seinen Ruhm, seine Popularität, seine Freunde; sie war so gestimmt, daß sie seine Wünsche jetzt bereitwillig und zärtlich erfüllte, jetzt eifersüchtig und eigensinnig abschlug. Der Grundzug ihrer Zuneigung war mütterlicher Art. In Essex' Adern floß das Blut der Boleyn, seine Mutter war die Nichte der Königin, sein Vater Walter Essex war ihr Freund gewesen in verlassenen Tagen, sie hatte von mütterlicher Seite her keinen andern männlichen Verwandten.[1]

Unter seinem Stiefvater Leicester hat Essex seine ersten Kriegsdienste in den Niederlanden gethan (1585—86). Jetzt stieg er schnell empor, die Königin ernannte ihn 1587 zu ihrem Stallmeister, im folgenden Jahre zum General der Cavallerie im Kriege gegen Spanien und schickte ihn 1591 zur Unterstützung Heinrichs IV. mit englischen Hülfstruppen nach Frankreich; im Jahre 1593 wird er Geheimer Rath, drei Jahre später erhält er den Oberbefehl der gegen Spanien bestimmten Landungstruppen; der glänzende Erfolg dieses Feldzugs, die Eroberung von Cadix, erhebt seinen Namen unter die volksthümlichen Helden Englands.

Cadix ist der Gipfel seines Ruhms. Von hier geht seine Bahn abwärts. Die nächste Expedition nach den Azoren im Juni 1597,

[1] Anna Boleyn, die Mutter Elisabeths, hatte eine Schwester, deren Tochter, Katharine Carey, Elisabeths nächste Cousine und ihre liebste Jugendfreundin war; diese hatte als Lady Knollys eine Tochter, Lettice Knollys, die in erster Ehe mit dem Grafen Essex, in zweiter mit dem Grafen Leicester, Elisabeths Günstling, vermählt war. Ihr Sohn ist Essex, von dem wir reden.

von Essex befehligt, verunglückt durch seine Schuld. Er hatte die spanische Flotte, welche mit Schätzen von Indien kam, auffangen und ihr den Weg nach Terceira verlegen sollen; er verfehlt sie und vereinigt sich mit Raleigh, der Contreadmiral war, Fayal genommen und das Werk der Eroberung fast vollendet hatte. Der Ruhm dieser That gebührt Raleigh, aber Essex, darauf eifersüchtig, erwähnt in seinem amtlichen Berichte nichts von Raleighs Verdienst und weckt dadurch dessen Feindschaft. Unverrichteter Sache kehrt die englische Flotte Ende October 1597 zurück, sogar die englische Küste war in Gefahr. Schon jetzt hatte Essex die Unzufriedenheit der Königin erregt und verdient; aber zu verblendet, um die eigene Schuld und seine Fehler zu erkennen, spielt er den Beleidigten und fängt an, mißvergnügt zu werden. Daß seine Empfehlungen nichts ausrichten, seine Gegner Einfluß und Aemter gewinnen, macht ihn übellaunig und den Einflüsterungen factiöser Feinde des Staats allmählich geneigt. In seiner eigenen Familie werden böse Einflüsse genährt, seine Mutter hatte sich als Gräfin Essex durch Leicester, als Gräfin Leicester durch Christopher Blount, einen Mann niedriger Herkunft, verführen lassen und nach dem Tode des Gemahls den Verführer geheirathet. Dieser Blount ist ein Werkzeug der katholischen Agitation, und Essex läßt sich durch ihn beeinflussen. So legt sich das Netz, worin er sich verfängt, um seine Füße.

2. Die Statthalterschaft in Irland.

Ein neues Unternehmen lockt seinen kriegerischen Ehrgeiz. Im Jahre 1598 ist in Irland unter dem Grafen Tyrone ein Aufstand ausgebrochen, der die Niederlassungen der englischen Protestanten bedroht und das Land von der englischen Herrschaft befreien will. Jetzt begehrt Essex den Oberbefehl über das nach Irland bestimmte Heer, seine Gegner am Hofe, in der Absicht ihn zu entfernen, begünstigen wie es scheint seinen Wunsch, widerwillig giebt Elisabeth nach und ernennt ihn zum Lordlieutenant von Irland (1599). Im Frühjahre landet er in Dublin; man sah in London glänzenden Siegen entgegen, so günstig war die Volksstimmung für Essex; verglich doch Shakespeare, der damals seinen Heinrich V. aufführen ließ, im Prologe des letzten Actes sogar den Jubel, mit dem einst England den Sieger von Azincourt empfing, den freudigen Hoffnungen, womit das Volk jetzt den Triumphator von Irland erwartet:

Wenn jetzt der Feldherr unſrer Königin
Wie er es leichtlich mag, aus Irland käme
Und brächt' Empörung auf dem Schwert geſpießt:
Wie viele würden dieſe Friedensſtadt
Verlaſſen, um willkommen ihn zu heißen!

Dieſer Traum ging nicht in Erfüllung. Durch eine Reihe unkluger und unpolitiſcher Maßregeln gerieth Eſſex in den Verdacht, dem Aufſtande ſelbſt und der katholiſchen Faction in die Hände zu arbeiten; ſtatt die Inſurgenten mit Waffengewalt niederzuwerfen, läßt er die günſtige Gelegenheit vorübergehen und beginnt Unterhandlungen mit dem Haupte der Empörung.[1] Das Vertrauen Eliſabeths war tief erſchüttert, ſie griff jetzt unmittelbar in die Leitung der iriſchen Angelegenheiten ein, und Eſſex ſah ſich nicht bloß in ſeinem Oberbefehl in Irland, ſondern in ſeiner ganzen Stellung am Hofe der Königin bedroht. Plötzlich verläßt er Dublin und kehrt im September 1599 nach London zurück; im Reiſekleid, ſtaubbedeckt erſcheint er im Palaſte Nonſuch und überraſcht die Königin bei ihrer Morgentoilette, ſeine perſönliche Gegenwart übt auf Eliſabeth den gewohnten Zauber, und es ſcheint einen Augenblick, als ob ſie ihm alles verzeihen wolle. Doch bald nach einem Geſpräche mit Cecil, ihrem Miniſter (Burleigh war das Jahr vorher geſtorben), entſchließt ſie ſich anders und befiehlt, daß Eſſex in Haft bleibe; ihre Abſicht war nicht, ihn zu ſtürzen, ſondern zu demüthigen; ſie wollte ihn nicht richterlich, ſondern pädagogiſch ſtrafen, mütterlich züchtigen, ſo mild als möglich unter dem Scheine der Strenge; ſie hätte es am liebſten bei der Cenſur bewenden laſſen, welche die Sternkammer, ohne daß Eſſex gehört wurde, gegen ihn ausſprach. Aus Rückſicht auf die öffentliche Meinung ließ ſie ein zweites Verfahren eintreten, wobei Anklage und Vertheidigung ſtattfand; ſie ernannte zu dieſem Zweck einen außerordentlichen Gerichtshof von 18 königlichen Commiſſaren, der ſich den 5. Juni 1600 in Yorkhouſe verſammelte, Eſſex' Führung in Irland für tadelnswerth erkannte und ſein Urtheil dahin abgab, daß er von ſeinen Aemtern ſuspendirt ſein und in ſeinem Hauſe

[1] Auch in kleinen Dingen handelte Eſſex ungehorſam und rückſichtslos gegen die Königin. Der junge Graf Southampton hatte die Vernon, eine der Hofdamen Eliſabeths, verführt und war deshalb aus London verbannt worden. Heimlich kehrt er zurück und heirathet die Vernon. Die Königin ſtraft ihn mit Haft in ſeinem Hauſe; gegen ſein Wort entfernt er ſich heimlich, geht nach Dublin zu Eſſex, und dieſer macht ihn zum General der Cavallerie.

gefangen bleiben solle, solange es der Königin gefalle. Essex verzichtete auf alle Rechtfertigung und hörte den Spruch kniend.

3. Verschwörung und Untergang.

Bald erhielt er die Freiheit zurück und die Erlaubniß, auf seine Güter zu gehen; der Hof blieb ihm verboten, doch hatte Elisabeth seine völlige Wiederherstellung im Sinne, und als Essex im September 1600 London verließ, war er sicher, daß ihn die Königin in der Kürze zurückrufen werde. Aber eine abgeschlagene Bitte machte ihn an der guten Absicht der Königin vollkommen irre und nahm ihm jede besonnene Empfindung. Er hatte gewünscht, daß ihm das einträgliche Monopol der spanischen Weine, dessen Dauer abgelaufen war, wieder erneuert werde, und die Königin, die dem Scheine seiner Demuth und Gefügigkeit mißtraute und dahinter nur Eigennutz zu sehen glaubte, hatte die Sache verweigert. Jetzt fing er an die Königin zu hassen und sprach von ihr offen in den ungebührlichsten und rohesten Ausdrücken; er sei nicht ihr Sklave und werde sich nicht so ungerecht behandeln lassen von diesem alten Weibe, ebenso krumm an Geist wie an Körper; er sann auf Rache und ließ sich mit Blount und andern in hochverrätherische Pläne der unsinnigsten Art ein. Man wollte sich der Person der Königin bemächtigen und in ihrem Namen die Gewalt ergreifen. Elisabeth ist von allem unterrichtet, sie weiß, welche Sprache Essex offen gegen sie führt, welche geheime Anschläge er brütet, und daß der 8. Februar 1601 zum Ausbruch der Verschwörung bestimmt ist. Den Abend vorher hatte der Graf Southampton im Globe vor den Verschworenen Shakespeares Richard II. aufführen lassen, gleichsam als ermunterndes Beispiel der Absetzung eines Königs und einer erfolgreichen Usurpation; man sagt auch, daß diese Dichtung damals der Königin verdächtig gemacht worden sei als tendenziöser Bestandtheil eines großen Complots, das Stück solle den Unterthanen zeigen, wie man einen König aus dem Wege schaffe; sie sei Richard, Essex sei Bolingbroke. Die Verschwörung selbst war verzweigt und stand, wie es scheint, mit den irischen Rebellen und mit dem Könige von Schottland in Zusammenhang; man will sie als eines der Glieder jener papistischen Verschwörungskette ansehen, die sich zuerst an die Prätendentschaft der Maria Stuart anknüpfte und zuletzt in dem Pulvercomplot ausbrach.

Den 8. Februar früh schickte Elisabeth vier der höchsten Staatsbeamten, darunter den Großsiegelbewahrer und den Lord Oberrichter,

nach Essexhouse, um die Ursache der geheimen Versammlungen zu erfahren. Essex hielt die Räthe der Königin fest, stürzte mit seinem Anhange auf die Straße und rief die Bürger zu den Waffen. Niemand folgte ihm. Das Unternehmen ist ebenso erfolglos als planlos. Nach wenigen Stunden, nach einem kurzen Kampfe ist alles vorüber, Essex selbst ergriffen und in den Tower gebracht. Er stellte den Hochverrath in Abrede, das Unternehmen sei nicht gegen die Königin und den Staat, sondern gegen ein Complot seiner Feinde gerichtet gewesen, das Haupt dieser Feinde sei Walter Raleigh, dessen Anschläge gegen sein Leben eine solche Selbsthülfe hervorgerufen hätten. Das Gericht fand Essex schuldig und verurtheilte ihn zum Tode; mit der größten Seelenruhe nahm er das Urtheil hin und suchte nur das Leben seiner Freunde zu retten. Die Königin soll sehr geschwankt haben, bevor sie den Spruch bestätigte. Den 25. Februar 1601 fiel Essex' Haupt auf dem Schaffot. Zwei Jahre später, den 24. März 1603, starb Elisabeth in tiefer Schwermuth und des Lebens vollkommen überdrüssig; sie hatte die Königin gerächt, aber sie war als Frau gebrochen.

II. Bacons Verhältniß zu Essex.

Im Jahre 1590 oder spätestens in der ersten Hälfte des folgenden Jahres lernte Essex Bacon kennen und trat bald mit beiden Brüdern in Verbindung: Anthony wurde sein Secretär, Francis sein politischer und juristischer Rathgeber. Wir wissen, mit wie vielem Eifer, wenngleich mit wenigem Erfolg, er Bacons Sache bei der Königin vertrat, wie aufrichtig und lebhaft er von seinem Talent und Werth überzeugt war. Immer nennt er ihn seinen guten Freund Bacon. Bevor er nach Spanien unter Segel geht, empfiehlt er ihn dem Siegelbewahrer Egerton in einem Briefe vom 27. Mai 1596: „es sei in England kein Mann, dessen Glück er lebhafter und eifriger wünsche". Es war eine Zeit, wo Bacon in geringen und ungünstigen Verhältnissen keinen bessern Freund hatte, als den mächtigen, von jeder Gunst des Schicksals hoch emporgehobenen Essex. Wie war es möglich, daß er gegen diesen Mann, als er zu Boden lag, unter den Anklägern auftrat?

Als die Königin nach der Hinrichtung zum ersten male in die City kam und sich von Seiten des Volks kalt empfangen sah, wünschte sie, daß Essex' Verurtheilung und Hinrichtung durch eine „geschickte

Feder" öffentlich gerechtfertigt werde; ſie trug dieſes Werk dem Bacon auf, und dieſer gehorchte ſogleich. Er ſchrieb „eine Erklärung der Ränke und Verräthereien, verſucht und begangen durch Robert weiland Graf Eſſex und ſeine Mitſchuldigen".[1] Alle Welt erhob gegen Bacon den Vorwurf, daß er falſch und undankbar gegen Eſſex gehandelt. Dieſer Vorwurf hat ſich fortgepflanzt von Geſchlecht zu Geſchlecht und iſt heute noch ſo laut wie damals. Daß er ſchon damals laut wurde, ſollte Dixon nicht beſtreiten, da Bacon ſelbſt es ſagt. Ein Jahr nach dem Tode der Eliſabeth war er genöthigt, ſich „gegen gewiſſe Vorwürfe in Betreff des verſtorbenen Grafen Eſſex" öffentlich zu vertheidigen; er that es in Form eines Briefs an den Lord Montjoy, welcher dem Eſſex als Statthalter in Irland gefolgt war.[2]

Laute Vorwürfe ſind noch nicht gerechte. Bevor wir urtheilen, wollen wir Bacon ſelbſt hören. Wie hat er gegen Eſſex geſchrieben? Wie zu ſeiner eigenen Vertheidigung?

1. Bacons Declaration.

In der Art, wie Bacon Eſſex' Schuld darſtellt, regt ſich keine Spur menſchlicher Theilnahme, kein noch ſo leiſer Verſuch der Milderung, in Geſinnung und That erſcheint Eſſex als durchaus ſchlecht und verbrecheriſch. Er hat nichts im Sinn als ſeinen Ehrgeiz, der ihn ſo weit treibt, daß er «praefectus praetorio», Herr der geſammten engliſchen Kriegsmacht werden möchte; gegen jeden Nebenbuhler iſt er mißgünſtig, gegen die Königin verrätheriſch, Abſalon ähnlich; mit ſchlimmen Plänen geht er nach Irland, vergeudet die Zeit, ſchließt einen ſchimpflichen Frieden, ſucht ſich aus den iriſchen Rebellen eine Partei, aus dem Heer ein williges Werkzeug zu machen in der Abſicht auf eine bewaffnete Landung in England; Mitſchuldige haben es bezeugt, es ſei ſogar verabredet worden, Eſſex ſolle König von England, Tyrone Vicekönig in Irland werden; mit dieſem habe er einen Vertrag gegen die engliſchen Intereſſen in Irland geſchloſſen und dafür die Königin gewinnen wollen, daher ſeine plötzliche Rückkehr nach London. Nachdem ſeine Schuld erwieſen, habe ihm die Königin

[1] A declaration of the practices and treasons attempted and committed by Robert late Earl of Essex and his complices etc. (1601). The works (Sp.), vol. IX, p. 245 flg. — [2] Sir Francis Bacon his apology in certain imputations concerning the late earl of Essex in a letter to lord Montjoy, now Earl of Devonshire. The works (Sp.), vol. X, p. 139 flg.

großmüthig verziehen; kaum in Freiheit gesetzt, habe er die frühern Pläne wieder aufgenommen, geheime Umtriebe gemacht, allerhand leichtsinnige und mißvergnügte Leute um sich versammelt und eine Verschwörung angezettelt, welche den Umsturz der öffentlichen Zustände bezweckte; zuletzt habe er offene Gewaltthat versucht und sei elend gescheitert. Härter war Essex nicht zu beschuldigen, als hier nach seinem Tode durch Bacons Feder geschehen. Es war wie eine zweite Hinrichtung, und man darf ohne Empfindsamkeit erstaunt sein, daß der Mann, der diese Schrift verfaßte, jemand war, dem Essex Gutes erwiesen. Wenn er den unglücklichen Essex mit Recht beschuldigt, daß er undankbar gegen die Königin gewesen, so darf man wohl fragen: war denn Bacon dankbarer gegen Essex?

2. Bacons Apologie.

Es scheint, daß er selbst das peinliche Gefühl dieser Frage gehabt hat, denn er sucht am Schluß seiner Vertheidigung die Schuld jener Schrift von sich abzuwälzen, sophistisch genug: er habe sie geschrieben nicht wie ein Autor, sondern wie ein Secretär, in allen Punkten geleitet; sie sei im geheimen Rath der Königin genau durchgesehen, erwogen und so verändert worden, daß am Ende eine Schrift herauskam, wozu er selbst nichts gegeben als den Stil. Zuletzt habe sie die Königin noch einmal Wort für Wort gelesen und eigenhändig Aenderungen gemacht, sie habe ihn sogar getadelt, daß er den alten Respect gegen Essex nicht vergessen und «mylord of Essex» gesagt habe, während es bloß heißen dürfe: «Essex» oder «the late earl of Essex»; ja sie bestand darauf, daß um dieser Kleinigkeit willen die Schrift noch einmal gedruckt wurde.

Diese Vertheidigung ist schlimmer als keine. Warum lieh er seine Feder zu einer Schrift, welche er als die seinige nicht anerkannte, und die das Gefühl der Welt gegen ihn aufbringen mußte? Warum ließ er sich als Werkzeug brauchen? Es wird kaum möglich sein, in diesem Punkte Bacon von einer unwürdigen Willfährigkeit freizusprechen, aber, um in der Beurtheilung seiner Empfindungsweise sicher zu gehen, muß man doch die Beziehungen zwischen Essex und ihm genauer untersuchen; man muß wissen, welches Verhältniß zwischen beiden bestand, welchen Wechsel dasselbe erlebt hat. Darüber giebt Bacons Vertheidigungsschrift eine ebenso interessante und charakteristische, als meiner Meinung nach richtige Aufklärung. Die

Frage selbst ist biographisch genommen so erheblich, daß wir uns unmöglich bei dem Gemeinplatz begnügen können, wonach auf der einen Seite die großmüthigste Freundschaft war, auf der andern Seite nichts als der kälteste Undank.

Seine Freundschaft für Essex, so bekennt Bacon selbst, sei weder unbedingt noch ungetrübt gewesen, er halte es mit dem Worte der Alten: «amicus usque ad aras»; erst Gott, dann der König, dann der Freund. Er habe in Essex eines der besten und tauglichsten Werkzeuge für das Staatswohl gesehen und sich deshalb dem Dienste desselben so ausschließlich gewidmet, daß er darüber den der Königin, Vermögen und Beruf vernachlässigt, auch seinen Bruder bald nach dessen Rückkehr bestimmt habe, ebenfalls in die Dienste des Grafen zu treten. Essex habe sich gegen ihn wohlwollend und freigebig bewiesen, seine Amtsbewerbungen unterstützt und, als diese fehlgeschlagen, ihm ein Landgut geschenkt, das er für 1800 Pfund verkauft, obwohl es werthvoller war. Indessen seien sehr bald zwischen dem Grafen und ihm Differenzen entstanden, besonders in zwei Punkten, betreffend Essex' Benehmen gegen die Königin und seine Sucht nach Kriegsruhm und Volksgunst. Er habe Essex wiederholt gerathen, sich gegen die Königin folgsam und gefügig zu zeigen, dann werde sie bald wie Ahasverus fragen: „Was soll dem Manne geschehen, den der König ehren will?" — Dagegen pflegte Essex zu sagen, man müsse der Königin imponiren, um sie zu gewinnen, denn sie könne nur durch Zwang und Autorität zu etwas gebracht werden. Hatte er dann mit seiner gewaltsamen Art wirklich etwas durchgesetzt, so triumphirte er gegen Bacon: „Nun sehen Sie, wessen Principien die Probe bestehen!" Bacon entgegnete, ein solches Verfahren sei wie heiße Wasserkuren, die wohl bisweilen helfen, aber fortgesetzt schaden. Auch habe er ihn oft vor jenem zwiefachen Ehrgeiz nach Kriegsruhm und Volksgunst gewarnt, der, wenn er Glück habe, leicht die Eifersucht der Königin, seinen eigenen Uebermuth und öffentliche Störungen erregen könne; Kriegsruhm und Volksgunst seien wie die Schwingen des Ikarus mit Wachs befestigt, leicht zu lösen, dann folge der jähe Sturz. Essex nahm solche Rathschläge wenig zu Herzen und meinte spottend, sie kämen nicht von Bacons Geist, sondern von seinem Rock (auf die seidene Robe anspielend).

Diese Meinungsverschiedenheit führte allmählich zu einer gegenseitigen Entfremdung, und als Essex wegen des irischen Feldzugs

Bacon wieder um Rath fragte, hatten sich beide Männer seit achtzehn Monaten nicht gesehen. Bacon kannte die Lage der Dinge, er wußte sehr gut, daß Irland nur auf wirthschaftlichem Wege zu helfen sei, er sah voraus, daß Essex in dieser Sache nichts ausrichten, nichts gewinnen, durch Mißerfolge die Gunst der Königin verlieren, durch seine Entfernung seinen Feinden am Hofe das Feld freilassen werde. „Ich widerrieth es nicht bloß", sagt Bacon, „sondern that förmliche Einsprache; es würden für Essex, die Königin, den Staat verderbliche Folgen daraus entstehen; ich habe nie ernster weder mündlich noch schriftlich mit ihm geredet."

Während Essex' Abwesenheit sieht Bacon die Königin häufig in ihrem Palaste Nonsuch und findet sie leidenschaftlich verstimmt über Essex' Verfahren in Irland, er handle ohne Glück, ohne Urtheil und nicht ohne eigennützige Nebenabsichten. Damals habe Bacon der Königin gerathen, sie möge Essex in ehrenvollster Weise zurückrufen und ihm eine Stellung am Hofe geben, wie Leicester sie gehabt. Nach Essex' plötzlicher Rückkehr von Dublin habe er ihn sogleich besucht und seinen niedergeschlagenen Muth aufgerichtet; auf seine Frage: was wird aus mir werden? habe er ihm Rath und Trost gegeben, es sei ein Wölkchen, das vorüberziehe, ein Nebel, bei dem es darauf ankomme, ob er steige oder falle; man müsse alles thun, daß er nicht steige. Schon damals habe man gesagt, daß er die Königin gegen Essex einzunehmen suche; das sei falsch, vielmehr habe er stets zum Guten geredet, sogar ein Sonett an die Königin gerichtet, um sie versöhnlich für Essex zu stimmen.[1] Selbst Essex' Rücksendung nach Irland habe er nicht widerrathen, freilich noch weniger gutgeheißen; die Königin sei in dieser Sache völlig entschieden gewesen und habe seines Rathes gar nicht bedurft. Sie hatte Montjoy an Essex' Stelle ernannt und sprach davon gelegentlich mit Bacon. „Wenn Ihre Majestät", entgegnete dieser, „nicht die Absicht haben, Essex zurückzuschicken, so konnten Sie keine bessere Wahl treffen." Darauf habe die Königin heftig erwidert: „Essex! Wenn ich Essex je wieder nach Irland schicke, so will ich Sie heirathen, Bacon, fordern Sie es von mir!"

[1] Dieses Sonett überreichte Bacon der Königin, als diese Ende September 1600 (also ein Jahr nach Essex' Rückkehr) in seiner Sommerwohnung zu Twickenham bei ihm zu Mittag aß. Dieses Sonett, das niemand kennt, soll zum Beweise dienen, daß Bacon ein Dichter, daß er Shakespeare war! Vgl. meine Schrift „Shakespeare und die Bacon-Mythen" (Heidelberg, Winter, 1895), S. 27—28. Vgl. auch in Beziehung auf S. 43 oben dieselbe Schrift S. 28—33.

Wir kennen das Verfahren, welches die Königin gegen Eſſex einſchlug; auch hier widerrieth Bacon zweimal, was die Königin wollte, und erregte dadurch ihren Unwillen. Zuerſt mißbilligte er, daß die Sternkammer ungehört über Eſſex urtheilen ſolle, denn dies widerſtreite den Formen der Gerechtigkeit und werde bei der öffentlichen Meinung Anſtoß finden; die Königin nahm die Einrede übel und ſprach mit ihm monatelang kein Wort. Die Procedur fand ſtatt, ohne daß Bacon daran theilnahm. Gegen Oſtern 1600 wurde die Königin anderer Meinung, ſie räumte ein, daß Bacon recht gehabt, und wünſchte ein zweites förmliches Verfahren «ad castigationem», wie ſie wiederholt ſagte, nicht «ad destructionem». Auch jetzt widerſprach Bacon; wenn ihn die Königin frage, ſo müſſe er antworten, wie Frater Bacons Kopf ſprach: „Zeit iſt, Zeit war, Zeit wird niemals ſein"; es ſei jetzt zu ſpät, die Sache ſei kalt geworden und habe ſchon zu viel Wind gemacht. Die Königin, von neuem gegen Bacon verſtimmt, blieb bei ihrem Entſchluß; es kam zu jener gerichtlichen Verhandlung in Yorkhouſe, wozu Bacon der Königin ſeine Dienſte anbot, aber auch erklärte, wenn ſie ihn aus Rückſicht auf ſein Verhältniß zu Eſſex ausſchließen wolle, ſo würde er dies als höchſte Gunſt anſehen. Er wurde mit den übrigen Kronjuriſten zugezogen und an der Unterſuchung in einem ganz untergeordneten Punkte betheiligt.

Seitdem habe er alles gethan, die Königin mit Eſſex auszuſöhnen; er habe ihr geſagt, daß ſie zwei Triumphe davongetragen: über die öffentliche Meinung und über Eſſex' Hochmuth; jene ſei befriedigt, dieſer gedemüthigt. Die Königin ſchien damit ſehr zufrieden und äußerte wiederholt, ihr Verfahren gegen Eſſex ſei «ad reparationem», nicht «ad ruinam». Während des ganzen Sommers (1600) habe er für Eſſex' Wiederherſtellung gearbeitet und mit dieſem ſelbſt fortwährend brieflich verkehrt, er habe ſogar auf Eſſex' Bitte Briefe in ſeinem Namen an die Königin aufgeſetzt, wie er wußte, daß ſie ihr den beſten Eindruck machen würden. Auch ſei monatelang alles vortrefflich gegangen, die Königin war in der günſtigſten Stimmung und hörte wieder ſehr gern von Eſſex ſprechen. Da bemerkte ſie eines Tages gegen Bacon, daß ihr Eſſex ſehr ehrerbietig geſchrieben habe, ſie habe den Brief zuerſt als eine Herzensergießung genommen und empfunden, dann aber geſehen, daß der eigentliche Beweggrund kein anderer war, als die Bitte um Erneuerung des Monopols der ſüßen

Weine. Mit einer geiſtreichen Antwort und im beſten Sinne für Eſſex ſucht Bacon den Argwohn der Königin umzuſtimmen: es könne ja beides recht wohl zuſammen beſtehen, der Menſch habe zwei Grundtriebe, er ſtrebe nach Vervollkommnung, wie das Eiſen nach dem Magnet, zugleich nach Selbſterhaltung, wie der Wein nach der Stange, das thue der Wein nicht aus Liebe zur Stange, ſondern um ſich aufrecht zu halten. Wiederum habe er zwei ſeiner falſchen wohlgemeinten Briefe geſchrieben, den einen als von ſeinem Bruder Anthony an Eſſex gerichtet, den andern als Antwort des letztern, worin dieſer ſeine Gemüthsverfaſſung ſo ſchildert, wie die Königin ſie wünſchte. Die Königin habe die Briefe geleſen, aber ſich nicht umſtimmen laſſen; ſie blieb erzürnt gegen Eſſex, übel gelaunt gegen Bacon, ſie ließ ihn ſtehen, ohne ihn anzureden; ſie ſchickte ihn fort, wenn er in Geſchäftsſachen kam, bis er endlich es nicht länger ertragen und der Königin eines Tags offen geſagt habe, ſie behandle ihn als «enfant perdu», er ſtehe zwiſchen Thür und Angel, viele von den Großen ſeien ihm ungünſtig, weil ſie meinen, er ſei gegen Eſſex; die Königin ſei ihm abgeneigt, weil ſie glaube, er ſei für ihn. Eliſabeth habe darauf freundlich und beruhigend geantwortet, aber von Eſſex kein Wort geſprochen. Dies war Bacons letztes Geſpräch mit der Königin vor dem verhängnißvollen 8. Februar.

Was zuletzt ſeine Theilnahme an dem Hochverrathsproceß ſelbſt betrifft, ſo habe er ſich nicht unter die Ankläger gedrängt, ſondern nur gethan, was Amt und Pflicht gefordert; zwiſchen dem Verhör und der Hinrichtung habe er die Königin nur einmal geſprochen und ihre Gnade im allgemeinen angerufen, weil das Verbrechen zwar groß, aber die Gefahr klein war; Eſſex ſei nicht zu retten geweſen, aber ſeiner Bemühung ſei es gelungen, einige der Angeklagten zu befreien.

3. Auftreten gegen Eſſex.

Bacon plaidirte in dem Hochverrathsproceß ſelbſt ſchonungslos gegen Eſſex, er trat im Laufe der Unterſuchung zweimal auf, um die Ausflüchte des Angeklagten abzuſchneiden und zeigte die Schuld desſelben im ſchlimmſten Lichte. Da Eſſex ſeine That bald als Abwehr gegen Raleigh, bald als der Königin keineswegs feindſelig darſtellen wollte, ſo verglich ihn Bacon erſt mit Piſiſtratus, dann mit Heinrich Guiſe, zwei Beiſpiele, welche für Eſſex nicht gefährlicher gewählt ſein konnten, denn ſie gingen unmittelbar auf die Abſicht der Uſurpation.

Es gebe, sagte Bacon in seiner Rede, für den Angeklagten keinerlei Rechtfertigung, nur das einfache Bekenntniß der Schuld. Essex hatte dem Gerichtshofe gegenüber allerhand Ausweichungen und Digressionen versucht, er hatte, um Bacon in Verlegenheit zu bringen, sogar auf jene falschen Briefe hingewiesen, die der Ankläger selbst in seinem Interesse geschrieben; Essex sagte, Bacon könne ihn am besten gegen Bacon vertheidigen. Dieser ließ sich nicht irre machen, und er war es hauptsächlich, der den Angeklagten unerbittlich bei der Sache festhielt, nämlich bei dem unleugbaren Hochverrath. Nachdem das Urtheil gefällt war, legte Essex aus freien Stücken umfassende Geständnisse ab und starb schlicht und ergeben.

III. Das Ergebniß.

Nach dieser Einsicht in die Lage und den Verlauf der Dinge läßt sich Bacons Verhalten gegen Essex objectiv würdigen, und da stellt sich das unbefangene und sachkundige Urtheil doch günstiger für ihn als die gewöhnliche Meinung der Welt. Man muß überhaupt die Freundschaft beider nicht zu ideal auffassen: es war nicht Orestes und Pylades, sondern bei aller gegenseitigen Neigung der Lord und der Advocat, der Gönner und der Schützling; ihre Beziehungen gründeten sich zum großen Theil auf praktische Interessen, auf gegenseitige gute Dienste, wobei Bacon das Seinige in Rath und That geleistet hat und dem Lord nichts schuldig blieb, das ihn zu einem Ueberschuß von Dankbarkeit verpflichten konnte. Das Verhältniß steht nicht so, daß wir auf der einen Seite bloß den Wohlthäter, auf der andern bloß den Empfänger vor uns sehen. Bacon hat sich Essex gegenüber keine Unredlichkeit, keine Untreue vorzuwerfen: er hat, wo er nur konnte und so lange als möglich, die Sache des Grafen gefördert nach seiner besten Ueberzeugung und in der besten Absicht; auch war diese Ueberzeugung mehr als bloß gute Gesinnung, sie war das richtigste Urtheil, und Essex hätte in der Welt nichts Besseres thun können, als Bacons wohlgemeinte Rathschläge befolgen. Er that das äußerste Gegentheil und ging den Weg des Verderbens. Es ist nicht zu zweifeln, daß auch von Essex' Hochverrath Bacon genau die Ueberzeugung hatte, die er aussprach, und daß diese Ueberzeugung richtig war. Es würde ihm menschlich schöner gestanden haben, wenn er der Verurtheilung des frühern Freundes, die er nicht hindern konnte, fern geblieben wäre, selbst auf seine Gefahr; wenn er nach der

Hinrichtung durch das Gefallen, welches die Königin an seiner Feder fand, sich nicht hätte bestimmen lassen, jenen Federdienst gegen Essex' Andenken zu verrichten, um seinerseits der Königin zu gefallen. Er mochte es wünschen, nachdem er durch seine Freundschaft und Fürsprache für Essex mehr als einmal den Unwillen und selbst den Argwohn Elisabeths erregt hatte. Wäre Bacon ein Idealist in der Freundschaft und ein Rigorist in der Staatspflicht gewesen, so könnte man denken, daß er sich in einem Conflict zwischen Staatspflicht und Freundschaft befunden und die erste, wie es nöthig war, erfüllt habe; aber er war kein Pylades in der Freundschaft und kein Cato in bürgerlicher Tugend. Ein solches Gepräge hatte der Widerstreit nicht, in den er gerathen war. Für Essex sprach nur die Rücksicht auf das frühere Verhältniß und auf das Urtheil der Leute, gegen Essex die Ueberzeugung von seinem Hochverrath und der Wunsch, der Königin zu gefallen. Diese beiden letzten Interessen, das politische und persönliche, gaben den Ausschlag, der seine Haltung entschied. Die Welt hat seine Freundespflichten gegen Essex überschätzt, sie hat seine Ueberzeugung entweder nicht gekannt oder zu gering angeschlagen und darum unbillig und oberflächlich geurtheilt, daß er aus bloßem Eigennutz die Freundschaft schnöde verrathen habe. Man darf sich über ein solches Urtheil nicht wundern, denn die Freundschaft ist allemal populärer als die Staatspflicht.

Indessen, wenn in Rücksicht auf Bacons Verhalten gegen Essex die blinde Verdammung aufhören soll, so ist kein Grund, auf seiner Seite alles vortrefflich zu finden, wie Dixon in einem Aufwande von Advocatenkünsten versucht. Es sei nicht wahr, daß sich die Meinung der Welt gegen Bacon erklärt habe, der beste Beweis dagegen sei, daß er in demselben Jahre (October 1601) zweimal in das Parlament gewählt wurde für Ipswich und St.-Albans. Dies ist gar kein Beweis, denn ein schlechter Freund kann immerhin ein brauchbares Parlamentsmitglied sein; wenn Bacons Name durch den Proceß und die Declaration gegen Essex moralisch gelitten hatte, so hatte er deshalb noch nicht seine parlamentarische Geltung verloren. Das beste Zeugniß gegen Dixon giebt Bacon selbst, der gleich in den ersten Worten seiner Vertheidigungsschrift bekennt, er wisse wohl und empfinde es schmerzlich, daß er wegen Essex üble Nachrede leide und im «common speech» der Falschheit und Undankbarkeit beschuldigt werde.

Man möge ſagen, daß Bacon in ſeiner Anklage gegen Eſſex nach richtiger Ueberzeugung gehandelt und ſeine Pflicht erfüllt habe; daß er es aber in der mildeſten Weiſe gethan, iſt ebenfalls unwahr, denn er hat nicht geduldet, daß der hochverrätheriſche Charakter des Unternehmens, der Eſſex den Kopf koſtete, den kleinſten Zweifel oder Abbruch leide. Was war da noch zu mildern?

Dixon geht noch weiter; er verneint, daß Bacon dem Grafen Eſſex irgendeine Rückſicht aus Freundſchaft ſchuldig war, denn Eſſex ſei gar nicht ſein Freund geweſen, er habe ihm nichts Gutes, ſondern nur Uebles erwieſen. Was habe denn ſeine Fürſprache bei der Bewerbung um die Staatsämter ausgerichtet? Nichts und weniger als nichts! Denn der übertriebene Eifer und die Heftigkeit, womit Eſſex die Sache Bacons betrieben, habe geſchadet. Und nun lautet der Schluß, der ſchlechter iſt als ſophiſtiſch: Eſſex war die Urſache, daß Bacon *nicht* Staatsanwalt wurde, alſo war ihm Bacon nichts ſchuldig, ſondern hatte vielmehr allen Grund, ſich über Eſſex zu beklagen. Das heißt die Freundſchaft nicht nach der wohlwollenden Geſinnung, ſondern bloß nach dem Profit beurtheilen, der dabei abfällt. Wenn Bacon ebenſo dachte, ſo war er in dieſem Punkte genau ſo ſchlecht, wie ſich die öffentliche Meinung ihn vorſtellt. Freilich meint Dixon, es ſei nicht Wohlwollen geweſen, weshalb Eſſex ſich ſo eifrig für Bacon bemühte, ſondern einfach Schuldigkeit und Schuld im buchſtäblichen Sinn, denn Bacon habe ihm jahrelang Dienſte geleiſtet und Eſſex bei ſeiner Verſchwendung kein Geld gehabt, ihn zu entſchädigen, daher ſuchte er ihn mit Staatsämtern zu bezahlen. Dieſe Ausflucht iſt wiederum falſch. Bacon ſelbſt rühmt in ſeiner Vertheidigungsſchrift Eſſex' Freigebigkeit und erzählt von dem großen Geſchenk eines Landgutes, das ihm jener gemacht, und welches werthvoller war, als die für jene Zeit beträchtliche Summe, die aus dem Verkauf gelöſt wurde.

Mit einem Wort: wenn die Sache zwiſchen Eſſex und Bacon ſo geſtanden hätte, wie Dixon ſie giebt, indem er ſie in allen Punkten entſtellt, ſo hätte Bacon entweder gar keine oder eine andere Apologie geſchrieben.

Fünftes Capitel.

Bacon unter dem Könige Jakob I.

I. Die neue Aera.

1. Der König.

Elisabeth, ohne leibliche Erben, hatte die Thronfolge nicht gesetzlich geordnet. Kurz vor ihrem Tode wegen der letztern befragt, gab sie eine Antwort, die nicht ganz in der Art Alexanders war: „Ich will keinen Lump zum Nachfolger, mein Nachfolger muß ein König sein, unser Vetter von Schottland". Es war der legitime Erbe ihrer Krone, der Sohn der Maria Stuart, Jakob VI. von Schottland, der als Jakob I. auf dem Throne Englands die Reihe der Stuarts beginnt, die nach ihm noch drei gekrönte Häupter zählt, deren keines seine Regentenlaufbahn glücklich antritt und endet: der zweite Stuart wird enthauptet, der dritte aus der Verbannung zurückgerufen und wiederhergestellt, der letzte vertrieben: unter Karl I. der Bürgerkrieg, unter Karl II. die Wiederherstellung, unter Jakob II. die Revolution, womit die männlichen Stuarts für immer aufhören zu regieren. Unter Jakob I. wird der Grund zu den Uebeln gelegt, welche die Nachfolger keineswegs unschuldig treffen. In dem Zeitalter Elisabeths und durch ihr Verdienst war England ein Staat ersten Ranges geworden. Jakob vereinigte unter seiner Krone die Reiche England und Schottland und nannte sich König von Großbritannien, das war nicht Verdienst, sondern Glück; nachdem er 22 Jahre regiert hatte, sagte die Welt: „Großbritannien ist kleiner als Britannien", das war nicht sein Unglück, sondern seine Schuld.

Kaum fehlte etwas, daß in der Person dieses Königs erfüllt wurde nicht bloß, was die sterbende Elisabeth in Betreff ihres Nachfolgers gewollt, sondern auch, was sie nicht gewollt hatte. Er war in allen Punkten ihr völliges Widerspiel: sie eine männliche Königin, er ein weibischer Mann, an dem nichts königlich war: mittelgroß von Statur, beleibt, der Bart dünn, die Beine schwach, die Zunge breit, man sagte von ihm: „er ißt, wenn er trinkt"; von Regententalent und Kraft keine Spur, sein größter Affect war die Furcht, er zitterte bei jedem Schuß und wurde ohnmächtig vor einem gezückten Degen,

er war nervenschwach von Natur, ohne Willenszucht, noch geschwächt durch eigene Schuld, vielleicht durch Laster. Er hatte sich den Kopf mit einer öden Gelehrsamkeit namentlich theologischer Art gefüllt, womit er Staat machte; er hörte gern, wenn seine Schmeichler ihn „den britischen Salomo" nannten, der französische Minister Sully nannte ihn „den weisesten Narren in Europa". Theologische Vorstellungen hatten ihn dergestalt benebelt, daß er den königlichen Beruf wie in einem Dunst sah und für die großen und realen Aufgaben desselben weder Sinn noch Fähigkeit hatte; sein Wahlspruch war: „kein Bischof, kein König", er hielt die königliche Macht für einen Ausfluß der göttlichen, die Könige seien die Ebenbilder Gottes, daher ihre Macht durch nichts eingeschränkt werden dürfe. Er dachte absolutistisch und despotisch, ohne die Einsicht und Kraft des Gebieters. Er liebte das theologische Gezänk, außerdem die Hahnenkämpfe und die Günstlinge. Aus jungen, unbedeutenden Leuten in der kürzesten Zeit große und gefürchtete Herren zu machen: das war die einzige Art seiner Schöpfung, nur daß er diesen Geschöpfen seiner Gunst gegenüber nicht der Meister war, sondern die Creatur. Wenn eine gewisse körperliche Anmuth dem Könige in die Augen stach, so war der Anfang der großen Laufbahn bei Hofe gemacht. Es bedurfte dazu keines andern Talents. So stieg Robert Carr, ein junger Schotte, den man förmlich ausgestellt hatte, damit der König ihn sehe; er wurde bald Viscount von Rochester, dann Graf von Somerset und war in kurzem der einflußreichste Mann Englands (1612); sein Freund Thomas Overbury, der ihn geistig weit übersah, beherrschte den König durch den Günstling. „Es gab eine Zeit", sagt Bacon, „wo Overbury mehr von den Staatsgeheimnissen wußte als der ganze Staatsrath zusammen." Carrs Verführerin und später seine Frau, Lady Essex, eine Schwiegertochter des unglücklichen Grafen, haßte Overbury und wollte ihn aus dem Wege räumen. Das Verbrechen gelang, Overbury wurde auf Befehl des Königs verhaftet und im Tower durch das Ehepaar Somerset vergiftet (1613); daraus entstand ein Proceß, welchen Bacon mit der größten Schonung gegen die Somersets führte (1616). Nach dem Sturze Carrs kam ein zweiter Günstling, der alle Lebenspläne, selbst seine Heirath aufgab, um die große Favoritencarrière zu machen, die ihm auch über alle Maßen glückte: George Villiers, der 1614 in den Dienst des Königs trat und wie im Fluge von Würde zu Würde emporstieg, er wurde Ritter,

Baron, Viscount, Graf, Marquis, zuletzt Herzog von Buckingham. Seit dem August 1616, wo ihn der König zu Woodstock in den Reichsadel erhoben hatte, galt er öffentlich als Favorit. Er ließ sich von Bacon in einer Anweisung die Bedeutung und Pflichten seiner Stellung als „Favorit" genau auseinandersetzen, dieses Schriftstück aus dem Jahre 1616, dem Inhalt nach ohne Zweifel echt, findet sich in den Werken Bacons.[1] Leider hat dieser Mann in dem Leben unseres Philosophen eine sehr verhängnißvolle und verderbliche Rolle gespielt. „Bacons europäischer Ruhm ohne gleichen", sagt Dahlmann, „scheiterte in den schmutzigen Gewässern Buckinghams."

2. Die neue Politik.

Unter Elisabeth war die auswärtige Politik durchaus protestantisch, national, antispanisch gewesen; unter Jakob wurde sie das Gegentheil, eine schwächliche, halb katholisch gesinnte, dem Nationalgeiste Englands widerstrebende, Spanien zugewendete Friedenspolitik. Ihn trieb kein nationaler Gedanke, kein großer Staatszweck, sondern das kleinlichste Familieninteresse. An die Spitze seiner auswärtigen Politik trat das Project einer spanischen Heirath, von dem er nicht abließ, stumpf gegen die Antipathien Englands, im Widerstreit mit den Interessen des Landes; der Prinz von Wales wurde mit einer spanischen Infantin verlobt und Frieden mit Spanien geschlossen (1604); als Prinz Heinrich starb (1612), mußte der zweite Sohn Karl, der nachmalige König, an die Stelle des Verlobten treten, zuletzt war es Buckingham, der die spanische Heirath scheitern machte. Jakobs Tochter Elisabeth, welche man die „Königin der Herzen" nannte, war (den 14. Februar 1613) mit dem Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz vermählt worden, der Anfang des deutschen Religionskriegs brachte ihr die böhmische Königskrone, die nach wenigen Monaten verloren ging und mit ihr die Pfalz. Diese calvinistische Heirath wurde in England als ein wohlthätiges Gegengift gegen die spanische willkommen geheißen, das Volk wünschte, als der große Krieg auf dem Festlande ausgebrochen war, eine kraftvolle Unterstützung des deutschen Protestantismus, es fühlte die Solidarität der protestantischen Weltinteressen, aber Jakob dachte an nichts als höchstens an die Erhaltung der Pfalz.

---

[1] The works (Spedding), vol. XIII, p. 9 flg., p. 13—56.

Aus grundloſer Angſt für ſeinen Thron, aus feiger Gefälligkeit gegen Spanien opferte er einen der größten Männer Englands: er ließ den Helden Walter Raleigh in den Tower werfen, hielt ihn jahrelang gefangen und ſchickte ihn zuletzt auf das Schaffot. Die beiden Schweſtern Heinrichs VIII. waren Margaretha, Königin von Schottland, die Großmutter der Maria Stuart, und Maria, Königin von Frankreich, nach dem Tode Ludwigs XII. mit dem Herzog Suffolk vermählt, die Großmutter der Jane und Katharine Gray; der Enkel dieſer letztern, William Seymour, hatte gegen den Willen Jakobs ſich mit Arabella Stuart, einer Urenkelin jener Margarethe Tudor, vermählt (1610); Jakob fürchtete eine mögliche Prätendentſchaft und ließ beide gefangen nehmen, Arabella Stuart ſtarb im Tower (1615). Lange vorher, gleich im Anfange der neuen Regierung, war Raleigh in den Verdacht gekommen, er wirke im geheimen für die Thronerhebung der Arabella Stuart; ob der Verdacht gegründet war, bleibe dahingeſtellt, er wurde auf Hochverrath angeklagt und zum Tode verurtheilt. Vierzehn Jahre blieb er im Tower, bürgerlich todt, geiſtig um ſo lebendiger und fortwährend thätig. Gelockt durch die Ausſicht auf die Goldminen, welche Raleigh in Guyana entdecken wollte, ließ ihn der König ſein Glück verſuchen, aber machte ihm zur Pflicht, die ſpaniſchen Beſitzungen nicht zu verletzen. Das Unternehmen ſcheiterte, jene Bedingung war verletzt worden, unverrichteter Sache kehrte Raleigh zurück, und auf die Forderung des ſpaniſchen Geſandten ließ der König jetzt das vor funfzehn Jahren gefällte Todesurtheil vollſtrecken. Raleigh wurde enthauptet in demſelben Jahre, wo Bacon zum Kanzler von England ernannt wurde (1618).

Jakobs innere Politik war ebenſo erbärmlich und kleinlich als die auswärtige. Eliſabeth hatte Geld gebraucht für wichtige Zwecke und eine Staatsſchuld hinterlaſſen; der Nachfolger verſchwendete zwecklos die Staatsmittel, war fortwährend in Geldnoth und half ſich auf elende und gemeinſchädliche Weiſe, er verkaufte die Domänen, erhöhte die Zölle, bewahrte die Monopole, handelte mit Adelspatenten, deren jedes ſeinen Preis hatte, und gründete um des Geldes willen den ſogenannten Baronetsadel (1611). Das Uebel der Monopole hatte ſchon unter Eliſabeth beſtanden; auch hatte ſie in den letzten 15 Jahren ihrer Regierung aus dem Glauben ihrer katholiſchen Unterthanen eine Finanzquelle gemacht und den ſogenannten Recuſanten den Nichtbeſuch der Staatskirche für eine drückende Steuer verkauft. Von dem

Sohne der Maria Stuart hofften jetzt die Katholiken Abhülfe, aber Jakob fand die Steuer viel zu angenehm, um sie abzuschaffen; dies verstimmte die katholische Partei und wirkte mit unter den Antrieben zu der sogenannten Pulververschwörung (1605), die, bei Zeiten entdeckt, für den König die günstige Folge hatte, daß seine bereits sinkende Popularität sich wieder hob.

II. Bacons Stellung.

1. Annäherung an das neue Regiment.

Als Jakob den Thron bestieg, hoffte alle Welt auf gute Zeiten, niemand bestritt die Rechtmäßigkeit seiner Erbfolge, und es gab ihm gegenüber weder eine Prätendentschaft noch eine Partei. Nirgends seien Unruhen zu befürchten, schrieb Bacon an Robert Kempe gleich nach dem Tode Elisabeths, die Papisten seien durch Furcht und Hoffnung im Zaum gehalten, Furcht hätten sie genug, Hoffnung zu viel.[1] Während die alte Königin noch lebte, dienten schon in der Stille manche der ersten Männer ihres Hofes dem neuen Herrn und zeigten sich in Edinburg hold und gewärtig, vor allen Robert Cecil und der Graf Northumberland. Essex' Freunde und Anhänger, deren Leben verschont geblieben, hatten von dem neuen Könige ihre völlige Wiederherstellung zu hoffen, vor allen der Graf Southampton. Gleich in den ersten Zeiten der neuen Aera wurde es, wie Sully behauptet, am Hofe Mode, geringschätzig von Elisabeth zu sprechen. Bacons Vetter Robert Cecil stieg empor, er wurde Graf von Salisbury, Lordschatzmeister und blieb bis zu seinem Tode (1612) der leitende Staatsmann.

Unter denen, welche sich dem neuen Könige etwas hastig zu nähern und seine Gunst zu gewinnen suchten, war auch Bacon, der mancherlei Wege probirte, um dieses Ziel zu erreichen; er schrieb an Personen des schottischen Hofs, mit denen sein Bruder in Essex' Diensten schon brieflich verkehrt hatte, empfahl sich dem Wohlwollen Cecils, bot seine Dienste Northumberland an, schickte diesem den Entwurf einer Proclamation, welche an das Volk zu richten dem Könige gut scheinen könne, und begrüßte endlich Jakob selbst in einem eigenen Huldigungsschreiben, worin er die Schmeichelei zu weit trieb: Elisabeth sei glücklich gewesen in vielen Dingen, am glücklichsten darin, daß sie

[1] The works (Spedding), vol. X, p. 74.

einen solchen Nachfolger habe! Er reiste sogar dem Könige entgegen (den 7. Mai 1603) mit einem Briefe Northumberlands und hoffte auf eine besondere Audienz, welche Jakob nicht ertheilte. Indessen hatte er den König gesehen, und die Art, wie er die Person desselben in einem Berichte an Northumberland schildert, zeigt, daß er verblendet genug urtheilte, wenn wirklich alles, was er sagte, aufrichtig gemeint war.

Southampton empfing von allen Seiten Besuche, die ihn persönlich zu seiner Befreiung (den 10. April 1603) beglückwünschten; Bacon mochte nicht zurückbleiben, und da ein richtiges Gefühl ihn abhielt, persönlich zu erscheinen, so schrieb er dem Lord einige Zeilen der freudigsten Theilnahme, worin er feierlich versicherte, daß dieser große Wechsel der Dinge in seinen Gesinnungen gegen Southampton keinen andern Wechsel zur Folge habe, als daß er jetzt mit Sicherheit sein könne, was er schon vorher in Wahrheit gewesen sei. «I may safely be now that which I was truly before.» Die Aeußerung ist bezeichnend und keine Heuchelei. Southampton hatte an Essex' Plänen theilgenommen, er war in den Proceß verwickelt, und es giebt in Bacons Declaration einige Stellen, die seine Mitschuld erleuchten; doch ist es wahrscheinlich, daß Bacon dazu beigetragen hat, den Zorn der Königin gegen den jungen Grafen zu besänftigen und sein Schicksal zu mildern. Jetzt, wo Essex' Freunde wieder emporkamen, schien es Bacon gerathen, sein früheres Verhalten in jener Vertheidigungsschrift an Lord Montjoy öffentlich zu rechtfertigen.

2. Heirath. Aemter und Würden.

Den 23. Juli 1603 wurde Jakob gekrönt. Den andern Tag ertheilte er einer Menge von 300 Personen den Ritterschlag, darunter war Bacon, der diese Ehre zwar gewünscht, aber es lieber gesehen hätte, sie nicht als einer unter vielen, «merely gregarious in a troop», wie er an Cecil schrieb, sondern durch die Art der Ertheilung als persönliche Distinction zu empfangen. Die Verschleuderung des Titels hatte den Werth, Ritter zu heißen, sehr vermindert, indessen sind leere Titel nicht die einzigen werthlosen Dinge, woran weibliche Eitelkeit Gefallen findet, und die Frau, welche Bacon heirathen wollte, mochte es gern sehen, wenn der Mann „Sir Francis" genannt wurde. „Ich habe eines Aldermans Tochter, ein hübsches Mädchen, nach meinem Gefallen gefunden", bemerkt Bacon in jenem Brief an Cecil unter den

Gründen, weshalb er den heruntergekommenen Titel der Ritterschaft nicht verschmähe. Dieses Mädchen hieß Alice Barnham, ihr Vater war Kaufmann und Alderman in Cheapside gewesen, jetzt war sie die Stieftochter eines gewissen Pakington, als solche hatte sie Bacon gerade damals kennen gelernt. Die Ehe wurde den 10. Mai 1606 geschlossen, sie blieb kinderlos und keineswegs so glücklich, als Rawley sie bezeichnet, denn Bacon hat seine letztwilligen Verfügungen zu Gunsten der Frau in einem Codicill widerrufen «for just and great cause», und da die Frau nach seinem Tode einen ihrer Diener heirathete, so darf man annehmen, daß jener Beweggrund einer der schlimmsten war. Sie ist erst 24 Jahre nach dem Tode Bacons gestorben.[1]

Bacons öffentliche Laufbahn stieg unter Jakob schnell empor und nahm besonders unter Buckinghams Einfluß einen glänzenden Aufschwung. Sechsmal hat ihn der König in Aemtern (offices), dreimal in Würden (dignities) befördert. Unter Elisabeth war Bacon königlicher Rath ohne Besoldung gewesen, Jakob bestätigte ihn in dieser Stellung und fügte eine Besoldung von 40 Pfund hinzu, außerdem gab er ihm eine Pension von 60 (1604). Drei Jahre später (den 25. Juni 1607) wurde Bacon «solicitor general», welches Amt er dreizehn Jahre vorher mit so vielen Hoffnungen und Bemühungen umsonst gesucht hatte; es war das erste Staatsamt, das er bekleidete, und er war über 46 Jahre alt, als er es erhielt. Den 27. October 1613 ernannte ihn der König zum Generalfiscal; so hatte Bacon die Stelle erreicht, die er vor 20 Jahren zuerst begehrt. Damals hatte Essex' Fürsprache nichts ausgerichtet gegen Eduard Cokes Bewerbung. Von jetzt an segelt Bacon mit Buckinghams Einfluß; dem mächtigen Günstlinge, dem Jakob nichts abschlägt, hat er es zu danken, daß ihm die Wahl freigestellt wird, zwischen der Ernennung zum Staatsrath und der Anwartschaft auf die Stelle des Siegelbewahrers, sobald sie erledigt sein wird. Da er das Sichere dem Künftigen vorzieht, so wählt er das erste und wird den 9. Juni 1616 Mitglied des geheimen Raths. Den 3. März 1617 legt Lord Brackley sein Amt als Siegelbewahrer aus Kränklichkeit nieder, wenige Tage später erhält es Bacon und schreibt am Tage seiner Ernennung (7. März) einen Brief voll überfließender Dankbarkeit an Buckingham. Jetzt ist er, was

[1] The works (Spedding), vol. X, p. 78—81. Vgl. The works ed. by Montague, vol. XXI, 102 flg.

ſein Vater war, Bewahrer des großen Siegels von England; den 4. Januar 1618 wird er Großkanzler. Nach feierlichem Einzuge hält er in Weſtminſterhall ſeine Antrittsrede als Siegelbewahrer, den 7. Mai 1617. Da der König damals mit Buckingham auf einer Reiſe nach Schottland abweſend war, ſo hat ihn Bacon, als der höchſte Staatsbeamte Englands, zu vertreten, er iſt gleichſam Protector, hält Hof und empfängt im Namen des Königs die fremden Geſandten im Banketſaal zu Whitehall. Als er in prächtigem Aufzuge ſeine Wohnung in Gray's Inn verließ, um nach Weſtminſter überzuſiedeln, ſagte einer ſeiner früheren Collegen der Rechtsinnung: „Wenn wir nicht bald ſterben, ſo werden wir ihn hierher zurückkehren ſehen in einer ſehr beſcheidenen Equipage", eine traurige Prophezeiung, welche wohl noch ſchlimmer, als ſie gemeint war, erfüllt wurde.

In ſeiner amtlichen Laufbahn hat er den Gipfel erreicht, es fehlt noch ſeine Aufnahme in den Reichsadel, die Erhebung zum Peer. Der erſte Grad der Lordſchaft iſt Baron, der zweite Viscount; noch in demſelben Jahre, als Bacon Kanzler geworden, wird er Baron von Verulam; in den erſten Tagen des Februar 1621 erhebt ihn der König feierlich vor verſammeltem Hofe zum Viscount von St. Albans. Es iſt nicht richtig, wenn man ihn, wie gewöhnlich geſchieht, „Lord Bacon von Verulam" nennt, denn der Name Bacon verhält ſich zu Verulam oder St. Albans wie Cecil zu Burleigh oder Pitt zu Chatam: er heißt Francis Bacon, er nennt ſich ſeit 1603 Sir Francis Bacon, ſeit 1618 Fr. Verulam, ſeit 1621 Fr. St. Albans.

Kurz vorher, den 22. Januar 1621, hatte er in der Mitte zahlreicher Freunde und Bewunderer ſein ſechszigſtes Jahr vollendet, bald darauf, den 9. Februar 1621, wurde das neue Parlament eröffnet, zu deſſen Berufung er ſelbſt gerathen hatte, und in wenigen Wochen ſah ſich Bacon von der Höhe des Glücks herabgeſtürzt in ſchmachvolles Elend.

Sechstes Capitel.

Bacons öffentliche Laufbahn. Der Weg zur Höhe und zum Sturz.

I. Die Parlamente unter Jakob vor 1612.

Daß Bacon Staatsrath, Siegelbewahrer, Kanzler, Lord wurde, dieſe glänzenden und letzten Stufen ſeiner Laufbahn (1616—21) ſchuldet er zum großen Theil der Gunſt des Günſtlings, wogegen der

erſte Abſchnitt vom beſoldeten Rathe des Königs bis zum Generalfiscal (1604—13) auf Verdienſten beruht, die ſich Bacon durch ſeine parlamentariſche Haltung um die Krone und den König erwarb. Ueberhaupt muß man, um Bacons Laufbahn und Sturz ſich verſtändlich zu machen, den politiſchen Charakter der Zeit und den Entwicklungsgang der Parlamente unter Jakob etwas näher ins Auge faſſen.

Dem Parlamente, welches ſeinen Sturz herbeiführte, waren ſeit dem Anfange der neuen Regierung drei vorangegangen: das erſte, durch längere Vertagung unterbrochen, dauerte vom 19. März 1604 bis zum 4. Juli 1607; das zweite trat den 9. Februar 1610 zuſammen und wurde nach einem Jahre (den 29. Februar 1611) aufgelöſt; dasſelbe Schickſal erfuhr ſchon nach zwei Monaten das dritte, im April 1614 eröffnete Parlament. Wenige Tage vor dem Schluſſe des erſten, worin Bacon Ipswich vertrat, wurde er Generalanwalt, einige Monate vor der Eröffnung des dritten, worin er Mitglied für Cambridge war, wurde er Generalfiscal; er hatte ſich um beide Stellen nachdrücklich und wiederholt beworben; daß er ſie erhielt, war eine Folge davon, daß der König ſeine Dienſte ſchätzen gelernt.

Das Thema der parlamentariſchen Bewegung unter Jakob war ſchon der Kampf um die engliſche Freiheit, der immer offener und betonter auftretende Gegenſatz zwiſchen den Volks- und Kronrechten, den Privilegien der Gemeinen und den Prärogativen der Krone. Daß die leitenden Staatsmänner, wie Cecil, nicht bei Zeiten die richtige Ausgleichung zu finden wußten, noch weniger die Günſtlinge, wie Somerſet und Buckingham, am wenigſten der König ſelbſt, das hat Englands Zuſtände von innen heraus dergeſtalt erſchüttert und aufgelöſt, daß der Thron, welchen der Nachfolger Jakobs beſtieg, zuſammenbrach. Man konnte den Sturm vorausſehen, er war ſchon im Anzuge, und es geſchah nichts, ihn zu hemmen und zu beſchwichtigen; immer mehr umwölkte ſich der politiſche Horizont, immer grollender wurde die Stimmung des Parlaments, immer heftiger ſchwoll der Strom des öffentlichen Unwillens gegen Hof und Regierung, er wollte zuletzt ſein Opfer haben und verſchlang den Mann, der durch ſeine Einſicht ein Retter werden konnte, aber leider die Charakterſtärke nicht hatte, dem Verderben ernſthaft Widerſtand zu leiſten, und dadurch ſelbſt in die Zahl der Schuldigen gerieth, unter denen er ſicher nicht der Schuldigſte war. Dieſes Opfer war Bacon.

Die öffentliche Lage, worin von Anfang an König und Parlament einander gegenüberstehen, läßt sich mit wenigen Worten schildern, sie war für die Krone schlimm und mußte, je länger sie dauerte, um so schwieriger und gefährlicher werden: der König hat Schulden und das Parlament Beschwerden, der Staatsschatz ist leer und die Hülfsquellen sind in der Hand des Parlaments, die Beschwerden des Landes sind nicht weniger zahlreich, nicht weniger drückend als die Schulden der Krone. Der König fordert Geld, das Parlament Abstellung der Mißbräuche, es knüpft die Leistung an die Gegenleistung: das ist der große Handel («great contract»), der sich, wie der rothe Faden, durch die Geschichte der Parlamente hindurchzieht. Der König hat nur sich, seinen Vortheil, das Geld und die Doctrin des Absolutismus im Sinn, die nie leerer ist, als wenn die Taschen auch leer sind; er verspricht Abhülfe, ohne sie zu gewähren, ohne sie ernsthaft zu wollen, er ist freigebig nur mit Worten, wenn die Sache nicht rückt, so schickt er eine Botschaft oder hält eine Rede und meint mit einem speech die Dinge ins Gleiche zu bringen. Darüber wird das öffentliche Mißvergnügen immer ärger, immer größer die Zahl der Beschwerden, immer länger, dieser Hebelarm, den die Volkspartei in der Hand hält.

1. Das erste Parlament (1604—1607).

An den Fragen, welche das Parlament von 1604—1607 beschäftigen, nimmt Bacon einen sehr thätigen und hervorragenden Antheil, er ist Mitglied fast aller Ausschüsse. Zwei Hauptfragen sind von der Regierung in den Vordergrund gestellt, welche den König persönlich angehen: die Kronschulden und die Realunion zwischen England und Schottland. Bacon arbeitet für die Sache des Königs; unter seiner Mitwirkung geht die Subsidienbill durch, dagegen kommt die Union nicht zu Stande. Der König wünschte die volle Vereinigung beider Länder, die unbeschränkte Naturalisirung aller Schotten: in dieser Frage lag die Schwierigkeit. Man fürchtete Gefahren für England, namentlich die der Uebervölkerung; Nicholas Fuller sprach gegen die unbeschränkte Naturalisirung, Bacon dafür. Daß ein Schotte König von England geworden, sagte Fuller, mache aus Schottland noch kein englisches Land und aus den Schotten keine Engländer; eine solche Vereinigung wäre eine Heirath zwischen Arm und Reich, die nicht ungleicher sein könne. Den 17. Februar 1607 hielt Bacon seine berühmte Rede für die Realunion der beiden Länder im Sinne des

Königs: man müsse die Sache politisch ansehen, nicht bloß kaufmännisch, von Schottland sei ein wachsender Menschenzufluß nicht zu fürchten, England sei reich und keineswegs übervölkert, eine Zunahme seiner Bevölkerung drohe keine Verminderung seines Reichthums, es bedürfe der Sicherheit mehr als des Geldes, die Naturalisirung der Schotten verstärke die Sicherheit, erhöhe die Wehrkraft des Landes, und von jeher seien die eisernen Männer die Herren der goldenen gewesen. Die Rede machte großen Eindruck, aber setzte die Sache nicht durch, auch der König suchte vergeblich durch eine Ansprache die Meinungen zu gewinnen. Die Union sollte noch nicht begründet, sondern erst vorbereitet werden, indem man zunächst die hinderlichen und entgegenstehenden Gesetze aus dem Wege räumen und den Boden ebnen wollte.

Eine Reihe von Beschwerden waren im Hause der Gemeinen laut geworden, solche Kronprärogative betreffend, die dem Gemeinwohl schädlich und in der Ausübung mißbräuchlich erschienen: dahin gehörte vor allem das Recht der Vormundschaften, die Ertheilung der Monopole und Dispense, die Lieferungen für den königlichen Haushalt, welche der König auf seinen Reisen zu fordern hatte und durch sogenannte «purveyors» eintreiben ließ; war die Last solcher Lieferungen schon drückend genug, so war die Art der Eintreibung noch drückender und bis zur Plünderung ausgeartet, denn jene «purveyors» verfuhren ganz willkürlich in Ansehung sowohl der Menge als der Qualität der Gegenstände, die sie wegnahmen; sie waren, wie sich Bacon selbst gegenüber dem Könige ausdrückte, nicht bloß «takers», sondern auch «taxers». Bacon war Mitglied des Ausschusses, der mit dieser Frage sich zu beschäftigen hatte, und erstattete Bericht an das Haus: es wurde eine Petition um Abstellung beschlossen, welche Bacon dem Könige überreichte, wobei er in seiner Rede hervorhob, daß keine Last für das arme Volk so drückend sei, keine Beschwerde so allgemein, beständig und bitter empfunden werde. Der König versprach Abhülfe, aber es war ihm nicht Ernst.

2. Das zweite Parlament (1610—11).

Bald sind die Geldmittel des Königs wiederum erschöpft und die Berufung eines neuen Parlaments zu neuen Bewilligungen nothwendig. Im Februar 1610 tritt es zusammen, der König fordert 600000 Pfund «supplies» zur Bezahlung seiner Schulden und 200000

Pfund für den Staat. Eine solche Contribution mitten im Frieden ist ohne Beispiel; als Gegenleistung (Retribution) wird die Abstellung aller gerechten Beschwerden in Aussicht gestellt. Der günstige Moment für den großen Vertrag zwischen Krone und Parlament scheint gekommen: der Krone sollen die Prärogative abgekauft werden. Der König hat nur das Interesse, so theuer als möglich zu verkaufen; das Haus der Gemeinen dagegen will so viele Lasten als möglich ablösen, ohne deshalb die finanzielle Grundlage der Krone so zu gestalten, daß sie in Zukunft die Hülfe des Parlaments nicht mehr braucht, denn dies hieße die Krone völlig unabhängig machen und die englische Freiheit selbst in den Kauf geben. Damit bei dem großen Handel nichts übersehen werde, müssen die Beschwerden genauer als je gesammelt, die dem Gemeinwohl schädlichen Vorrechte der Krone sorgfältiger als je untersucht werden. Man fordert die Aufhebung aller auf die Feudalherrschaft des Königs und den alten Lehnsstaat gegründeten Prärogative, man untersucht das Recht, welches die Krone beansprucht und ausübt, die Ausfuhr und Einfuhr der Waaren zu besteuern. Diese Frage steigert und schärft die Spannung. Den 12. Mai 1610 erhält der Sprecher eine Botschaft, welche dem Hause verbietet, über das königliche Recht der Waarenbesteuerung Verhandlungen zu führen. Die Botschaft wird dem Hause mitgetheilt, als ob sie vom Könige käme; in der That kommt sie, da der König abwesend ist, nicht von ihm direct, sondern vom Staatsrath. Das Haus verbietet dem Sprecher, künftighin eine solche Botschaft anzunehmen. Umsonst sucht Bacon, diesen Beschluß zu hindern, er möchte das Haus von der Formfrage auf die Sache zurückführen und überzeugen, daß allerdings der König das Recht habe, Verhandlungen, die ihn oder die Krone speciell angehen, zu hindern; dies habe Elisabeth gethan, als ihre Vermählung in Frage kam, die katholische Marie, als das Parlament eine Angelegenheit berührte, die ihre Diener betraf. Indessen lag in diesem Falle die Sache anders, es handelte sich um die Privilegien des Hauses, um den Schutz der Volksrechte und des Gemeinwohls, nur der König selbst darf eine Botschaft an das Haus durch den Sprecher richten; wenn diese Form umgangen wird, so ist ein Privilegium des Hauses verletzt. Wenn das Haus nicht mehr das Recht haben soll, über die Vorrechte der Krone zu verhandeln: wie soll es noch das Vermögen haben, die Freiheit der Unterthanen zu schützen? Wenn das sogenannte Recht der königlichen Auflagen un-

bestritten und unbeschränkt zu gelten hat, so kann der König, mit einer solchen Macht ausgerüstet, das Parlament überhaupt entbehren. Daher handelt es sich hier um eine Existenzfrage des Parlaments, um das Rechtsverhältniß zwischen Krone und Haus, zwischen der Souveränetät des Königs und der Freiheit der Unterthanen. Das Parlament muß das Recht haben, alle Fragen und alle Materien zu verhandeln, welche das Recht, das Gemeinwohl, die öffentlichen Zustände betreffen; unter diesen Materien giebt es keine, welche nur den König angeht. Dieses Recht ist zu wahren. Mit aller Mäßigung und aller Entschiedenheit wird in diesem Sinne eine «petition of right» aufgesetzt und dem Könige zu Greenwich den 24. Mai überreicht. Jetzt ist aus den Specialfragen bereits eine Principienfrage der Art geworden, wie sie Revolutionen vorausgehen. Solche Fragen muß eine weise und vorsichtige Regierung geschickt zu vermeiden wissen. Diese Einsicht fehlte dem Könige und seinen Räthen. Man ließ die Spannung wachsen und unbenutzt den günstigsten Augenblick vorüber gehen, der sie mildern konnte und ganz geeignet war, König und Parlament einander zu nähern, denn die Verhandlungen fielen gerade in die Zeit, wo der Meuchelmord Heinrichs IV. die protestantische Welt entsetzte. So hatte vor fünf Jahren während der Zeit des ersten Parlaments die Entdeckung der Pulververschwörung (den 5. November 1605) auf die Stimmung im Hause der Gemeinen einen mächtigen, dem Könige günstigen Einfluß geübt, gerade in einem Moment, wo diesem eine Stärkung der loyalen Affecte sehr gelegen kam. Jetzt, wo die Verhältnisse schon schwieriger lagen, hätte bei der beständigen Furcht des Landes vor den staatsgefährlichen Machinationen der katholischen Partei das Ereigniß in Frankreich einen ähnlichen Einfluß üben können, wenn man verstanden hätte, den Moment zu brauchen. Aber Cecil hatte nicht die Staatsklugheit seines Vaters.

In der Sache des «great contract» wurde nichts ausgerichtet. Der König wollte die ritterlichen Güter von den Feudallasten befreien und fragte, welchen Preis dafür die Gemeinen zu zahlen gesonnen seien. Das Haus bot 100000 Pfund jährlich. Es wurde geantwortet: man habe den König mißverstanden, es handle sich zunächst nicht um die Entschädigungssumme, die nach dem Maße der Einbuße zu leisten sei, sondern um den Preis, für welchen der König sich wollte willig finden lassen, überhaupt auf die Sache einzugehen; es handle sich erst um den Abkauf des Prärogativs, dann um

den Gegenstand desselben; der König fordere für die bloße Rechtsentäußerung 200000 Pfund jährlich, die weitere Frage sei die Entschädigung. Das Haus war am Ende bereit, diese Summe zu leisten unter der Bedingung, daß die Beschwerdenfrage erledigt werde; aber die Hofpartei fand, daß der König dabei zu kurz komme, man wollte berechnet haben, daß diese Summe nur ersetze, was der König materiell an Einkünften aufgebe. So konnte eine Einigung nicht erreicht werden. Das Parlament wurde den 29. Februar 1611 aufgelöst; der König war äußerst verstimmt, seine Finanzlage schlimmer als je, die Kassen leer, die Gesandten selbst konnten nicht bezahlt werden, auch eine Anleihe war unter diesen Umständen nicht möglich, die Geldverlegenheiten des Königs lagen so offen, daß alle Welt davon sprach.

Als Cecil starb (den 24. Mai 1612), betrug die Staatsschuld eine halbe Million und das Deficit 160000 Pfund. Der Platz des Staatssecretärs und Finanzministers war erledigt, im Rathe des Königs fand sich niemand, der fähig war, die Leitung der Geschäfte zu übernehmen. Bacon bot sich dem Könige zum Staatssecretär an, und die Geschichte Englands, so meint man, würde vielleicht einen andern Lauf genommen haben, wenn Bacon unter Jakob hätte sein dürfen, was Burleigh unter Elisabeth war; freilich, setzt Spedding hinzu, hätte Jakob dann Elisabeth sein müssen, womit die Bedingung, unter der Bacon als rettender Staatsmann auftreten konnte, in das Reich der Unmöglichkeit versetzt ist. Der König gab ihm die Stelle des Staatssecretärs nicht, aber er ließ sich gern von ihm berathen, und die Bedeutung, welche Bacon nach Cecils Tode am Hofe gewann, ist ungleich größer als vorher.

3. Das dritte Parlament (1614).

Um der unerträglichen Lage ein Ende zu machen und die Finanzfrage zu lösen, rieth Bacon dem Könige die Berufung eines neuen Parlaments und entwarf dazu Plan und Vorbereitung. Die Berufung geschah im Februar 1614. Die Aussichten waren keineswegs günstig, das Wahlresultat im März ergab zwei Drittel ganz neue Mitglieder. Der neue Staatssecretär Ralph Winwood, der die Sache der Regierung im Hause der Gemeinen vertreten sollte, war in parlamentarischen Dingen ganz ungeübt und unerfahren. Auch Bacons Ansehen war nicht mehr das alte. Gleich nach der Eröffnung des Parlaments, bei der Untersuchung der Wahlen, wurde gegen die seinige

das Bedenken laut, ob ein Generalfiscal (er war es seit Ende October des vorigen Jahres) zugleich Parlamentsmitglied sein dürfe, ob seine Pflicht im Dienste des Königs so viel Unabhängigkeit übrig lasse, als die Stellung im Parlament fordere; man fand dafür keinen Präcedenzfall, aber es gab Analogien genug: warum sollte der attorney general nicht Mitglied des Parlaments sein dürfen, wenn doch der solicitor general es ohne alle Bedenken gewesen war? Das Haus beschloß, Bacons Wahl gelten zu lassen, doch sollte künftig der Generalfiscal des Königs nicht mehr wählbar sein. Es war kein gutes Vorzeichen. Man konnte sehen, daß dieses Parlament auf seine Unabhängigkeit sehr eifersüchtig, gegen regierungsfreundliche Einwirkungen sehr argwöhnisch, für Bacons Einfluß wenig empfänglich sein werde. Dazu kam ein Umstand, der die mißtrauische Haltung des Parlaments aufs äußerste reizte: frühere Oppositionsmitglieder unter der Führung von Henry Neville hatten sich vereinigt, der Sache der Krone im Parlamente zu dienen, und standen zu diesem Zwecke mit dem Könige in unmittelbarem Verkehr. Nachdem schon das vorige Parlament bestimmt hatte, daß außer dem Sprecher kein Mitglied des Hauses mit dem Könige unmittelbar über Parlamentssachen verhandeln dürfe, erschienen diese «undertakers», wie man sie nannte, als Feinde im eigenen Hause. Ein Sturm des Unwillens brach gegen sie los, den Bacon umsonst zu beschwichtigen suchte; übrigens hatte er von vornherein die ganze Unternehmung widerrathen und von einer solchen Einmischung des Königs in den parlamentarischen Verkehr nichts Gutes erwartet.

In der Hauptsache kehrte das alte Spiel wieder, der alte Handel, nur sollte dieses mal der äußere Schein des Schachers vermieden werden. Der König sollte Freiheiten und Erleichterungen bewilligen, Vorrechte aufgeben aus freier Bewegung, nicht um der Subsidien, sondern um des Gemeinwohls willen; das Haus sollte die Subsidien gewähren ebenfalls aus freier Bewegung, aus Sorge für das Staatswohl, denn der Schatz sei leer und die äußeren Gefahren drohend. Im Grunde war es nichts anderes als Angebot und Gegengebot. Bacon rieth, daß in demselben Ausschuß beide Fragen «pari passu» behandelt würden. Er sprach für die Subsidienbill, sie sei nothwendig in sich, ganz unabhängig von den königlichen Gewährungen, das Land brauche Geld, es sei bedroht durch eifersüchtige Nachbarn und durch innere Unruhen, die Zukunft des Continents sei dunkel, kein Staats-

mann könne wissen, wie die Lage nach Jahr und Tag sein werde; wolle England nicht einem Manne gleichen, der in den Krieg geht, so solle es wenigstens einem Manne gleichen, der in die Nacht geht, beide brauchen Waffen, ein Staat ohne Schatz habe so wenig Freiheit, als ein Privatmann mit Schulden. Man sage, es sei Frieden, darum bedürfe England keiner Verstärkung des Schatzes; ebenso gut könne man sagen, das Meer sei ruhig, darum brauche das Schiff, das in See gehe, keinen Ballast. Der König zeige sich liberal nicht aus Schwäche, denn seine Macht sei fester als je, sondern aus Liebe zum Lande; das Parlament möge diese Haltung erwidern und darum in der Subsidienfrage gleichen Schritt halten mit den königlichen Gewährungen.

Das Haus ließ sich auf den gleichen Schritt nicht ein. Seine Meinung war: erst das Gemeinwohl, dann die Subsidien. Vor allem wollte es die Frage wegen der königlichen Waarenbesteuerung ins Reine gebracht sehen; es wurde ein Ausschuß gewählt, unter dessen Mitgliedern Bacon war, um in dieser Frage eine gemeinsame Berathung beider Häuser vorzubereiten. Die Lords verhielten sich ablehnend. Ein Mitglied des Oberhauses, der Bischof von Lincoln, sollte in einer Rede das Haus der Gemeinen angegriffen und dessen loyale Gesinnung in Frage gestellt haben, das bloße Gerücht davon erregte die größte Erbitterung, man verlangte die Bestrafung des Bischofs, obwohl man nicht genau wußte, was er gesagt; einige Mitglieder des Unterhauses wollten von der Sache gehört haben, vielmehr, die Quelle näher beleuchtet, hatten sie einige gesehen, welche sagten, daß sie gehört hätten, u. s. w. Es standen sich nicht bloß Fragen, sondern erhitzte und gereizte Affecte gegenüber.

Der König sendete eine Botschaft, welche die Auflösung androhte. Es kam zu aufregenden Reden, Hoskins sprach leidenschaftlich gegen den König, die Hofpartei, die Günstlinge, die Schotten, die Fremdherrschaft, die immer Unheil stifte, sogar an die sicilianische Vesper wurde erinnert. Nach wenigen Tagen folgte die Auflösung. Nichts war erreicht als größere Erbitterung, nichts ausgerichtet in den brennenden Fragen, die öffentliche Lage verschlimmert, der Schatz leer, die Schulden vermehrt, die Gefahren von Irland, Rom und Madrid drohend, die Schwäche Englands überall bekannt. Ueber diesen Zustand der Dinge konnte kein Patriot triumphiren, keiner, dem die Sache des Landes am Herzen lag; es ist nicht anzunehmen, daß

Bacon, der zur Berufung des Parlaments dringend gerathen, einem so verderblichen Acte, wie die Auflösung war, das Wort geredet habe.

Um eine kleine finanzielle Aushülfe zu gewinnen, nahm man seine Zuflucht zu einer freiwilligen Contribution. Da das Parlament nichts bewilligen mochte, so wurden die Unterthanen gebeten, dem Könige etwas zu schenken. Bacon gab seine Meinung, wie die «voluntary oblation» am zweckmäßigsten zu betreiben sei, ohne jeden moralischen Zwang, ohne Belästigung der armen Volksklassen und so, daß die Loyalität und Freigebigkeit der Wohlhabenden zum Wetteifer angefeuert werde. Am Ende brachte man eine Summe von 40 bis 50000 Pfund zusammen, die wenig half und die Erwartung des Königs gar nicht befriedigte, während das ganze Verfahren, das die «benevolence» der Unterthanen in Anspruch nahm, auf das Volk selbst den ungünstigsten Eindruck machte. Man hatte den gesetzlichen Weg der Geldbewilligung umgangen; die Umgehung war so geschehen, daß sie den König als Bettler erscheinen ließ, und der Erfolg, den man mit so übeln Mitteln endlich erreicht hatte, war so gering, daß er den moralischen Schaden nicht einmal für den Augenblick aufwog.

II. Verfolgungen. Cokes Fall.

Die Mißstimmung gab sich in Meinungsäußerungen kund, die als Staatsverbrechen verfolgt wurden. Oliver St. John, ein Edelmann aus Marlborough, hatte das Ansinnen der freiwilligen Beisteuer in einem Schreiben an die Ortsobrigkeit zurückgewiesen, worin er das ganze Verfahren für ungerecht erklärte und dem Könige vorwarf, er habe seinen Kroneid verletzt und treibe es wie Richard II. Dieser Brief galt als eine aufrührerische Schrift, und der Verfasser wurde von der Sternkammer zu Gefängniß und Geldbuße verurtheilt, aber vom Könige begnadigt, nachdem er bereut und widerrufen hatte. Ueber sein Verhör erstattete Bacon dem Könige Bericht (den 29. April 1615).[1]

Kurz vorher hatte eine ähnliche Verfolgung stattgefunden, mit welcher Bacons Name näher zusammenhängt, und die gerade deshalb bei der Nachwelt ein schlimmes Aufsehen erregt hat. Nirgends war die Mißstimmung gegen Jakob erbitterter als unter den puritanischen Geistlichen, bei denen der religiöse Widerwille mit dem politischen

[1] The works (Spedding). vol. XII, p. 81 flg. 168.

Mißvergnügen zusammentraf; hier concentrirte sich jene entschlossene und furchtbare Widerstandskraft, die nach einem Menschenalter den Thron der Stuarts umwarf. Zu diesen Männern gehörte Edmond Peacham, der seinen Bischof in einer Schrift angegriffen hatte, welche für ein Libel galt und seine Absetzung bewirkte; bei einer Haussuchung fand sich unter seinen Papieren eine von seiner Hand in Form einer Predigt verfaßte Schmähschrift gegen die Person und Regierung des Königs. Er wurde verhaftet und auf Hochverrath angeklagt. Da er von Dingen unterrichtet erschien, welche er nur von andern, mit den Regierungsangelegenheiten vertrauten Personen erfahren haben konnte, so glaubte man, daß er Mitwisser habe, witterte ein Complot und folterte den alten Mann, um Geständnisse zu erpressen (den 19. Januar 1615). Er gestand nichts, wurde den 10. März das letzte mal verhört und zum Tode verurtheilt. Indessen wurde das Urtheil nicht ausgeführt, der Verurtheilte starb wenige Monate später.

Dieser Proceß und die dabei angewendete peinliche Frage spielt unter den weltläufigen Vorwürfen, die gegen Bacons Charakter und Amtsführung gerichtet werden, eine ansehnliche Rolle. Indessen, wie sich aus den Acten der Sache ergiebt, ist Bacon weder der Anstifter des Processes noch der Hauptführer der Untersuchung gewesen. Der Primas von England und der königliche Staatsrath verlangten die gerichtliche Verfolgung und zugleich die Anwendung der peinlichen Frage; die Aufforderung ging an die Kronjuristen, unter denen Bacon als Generalfiscal aufzutreten und das Protokoll des peinlichen Verhörs mit zu unterzeichnen hatte. Diese seine Namensunterschrift hat die Aufmerksamkeit der Nachwelt auf den Proceß Peacham gelenkt, und man hat aus diesem Zeugniß, was Bacons Verhalten zu der ganzen Untersuchung betrifft, mehr gefolgert als daraus folgt. Die Anwendung der Folter war damals noch üblich, und sie ist in dem vorliegenden Falle von Bacon weder gefordert noch gutgeheißen worden, denn er sagt in seinem Berichte an den König über das Verhör ausdrücklich, er möchte lieber, daß sich die Untersuchung anderer Mittel bediene (den 21. Januar 1615).[1]

Jakob hielt Peachams Verfolgung für gesetzlich und besonders für politisch nothwendig, Bacon war der Ansicht des Königs, und es

[1] We are driven to make our way through questions which I wish were otherwise, etc. The works (Spedding). vol. XII, p. 96.

iſt kein Grund zu der Annahme, daß er es bloß aus Gefälligkeit war, er mag ſich darin geirrt haben, daß er einen Fall für Hochverrath nahm, der nicht unter dieſen Begriff fiel. Allerdings war in dieſem Punkte die erſte juriſtiſche Autorität des Königreichs einer ganz andern Meinung: Eduard Coke, Bacons Nebenbuhler und Gegner, jetzt Präſident des höchſten Reichsgerichtshofes und Mitglied des geheimen Raths. Dem Könige lag daran, in dem Proceß gegen Peacham ſicher zu gehen und den letzteren nicht eher vor den Gerichtshof zu ſtellen, als bis er ſeiner Verurtheilung gewiß war, deshalb wünſchte er, die Anſichten der oberſten Richter privatim und jede einzeln zu hören, damit keine Beeinfluſſung, namentlich von Cokes Seite her, ſtattfinde. Dieſer erklärte ſich gegen ein ſolches Aushorchen richterlicher Meinungen und verſagte zuerſt ſeine Mitwirkung; als er ſich am Ende doch dazu verſtand, gab er ſeine Meinung dahin ab, daß Peachams Schrift nicht unter die Kategorie des Hochverraths gehöre. Damit beginnen die Differenzen zwiſchen dem Könige und Coke, gleichzeitig entſtehen andere, die an Umfang und Bedeutung, weil ſie königliche Machtbefugniſſe betreffen, ſchwerer ins Gewicht fallen und den König perſönlich gegen Coke erbittern. Es handelte ſich dabei namentlich um zwei Punkte, betreffend das königliche Recht der Pfründenverleihung und des Eingriffs in die Rechtsſprüche des höchſten Gerichtshofes. In den Verhandlungen über dieſe Angelegenheiten iſt Bacon der königliche Vertrauensmann, er conferirt mit Coke, berichtet an den König, und man ſieht aus ſeinen Denkſchriften, daß er nicht bloß Cokes juriſtiſcher, ſondern auch deſſen perſönlicher Gegner iſt, dem daran liegt, zugleich dem Könige zu dienen und einen Feind los zu werden. Ende Juni 1616 verliert Coke ſeine Aemter, in demſelben Monat wird Bacon Mitglied des Staatsraths. Er ſollte bald erfahren, daß ein geſtürzter Feind gefährlicher iſt als ein glücklicher Nebenbuhler. Coke war während der letzten Jahre ein populärer Mann geworden, die Ungnade des Königs ließ ſeine Volksgunſt wachſen und vermehrte ſein Anſehen im Parlament. Und nichts wurde für Bacon verhängnißvoller, als der Einfluß, den dieſer erbitterte und zur Wiedervergeltung gereizte Gegner in dem nächſten Parlamente gewann.

Siebentes Capitel.

Bacons Sturz und letzte Jahre.

I. Das Parlament von 1621.

1. Bacons Denkschrift.

Nach der Auflösung des letzten Parlaments beschäftigte sich Bacon sogleich mit der Aufgabe eines neuen; schon im folgenden Jahre (1615) verfaßte er eine Denkschrift, worin dem Könige auseinandergesetzt wurde, welche Fehler nach den Erfahrungen der letzten Zeiten zu vermeiden, welche Politik einem neuen Parlamente gegenüber zu befolgen sei. Fehlgeschlagen war der Versuch, den großen Handel zwischen Krone und Parlament offen zu treiben und auf die vortheilhafteste Weise für den König abzuschließen, auch der zweite Versuch, der den Schein des Handels umgehen wollte, hatte nicht zum Ziele geführt. Zuletzt waren die Forderungen eine Schraube ohne Ende und der «great contract» von beiden Seiten so hoch hinaufgetrieben worden, daß er, um mit Bacon zu reden, am Ende eingestürzt war, wie der Thurm von Babel. Der König hatte sich darauf in der ungünstigsten und seiner unwürdigsten Lage gezeigt, in der des Bettlers; erbettelte Wohlthaten seien Gift für einen König, bemerkte Bacon sehr richtig, indem er die «beneficia» wortspielend «veneficia» nannte. Die Rathschläge, welche Bacon dem Könige gab, gingen auf eine ganz neue Taktik und veränderten gleichsam den Spielplan: die Geldfrage solle zunächst aus dem Spiel bleiben, der König dürfe dem nächsten Parlamente gegenüber nicht mehr in Noth erscheinen und möge vorläufig seine Einkünfte durch den Verkauf von Ländereien, Adelspatenten u. s. w. vermehren; dagegen seien die Mittel der äußeren Politik in ihrer ganzen Stärke anzuwenden, um auf das Parlament zu wirken. Die auswärtige Politik sei immer die beste Ableiterin mißvergnügter Stimmungen, sie überwältige am leichtesten jeden Widerstand, weil sie die patriotischen Empfindungen in Anspruch nehme und den gewohnten Horizont des Unterthanenverstandes übersteige; aus den bewegenden Kräften der äußeren Politik hatte Elisabeth ihre Volksthümlichkeit und ihre Macht über die Parlamente gewonnen. Daher rieth Bacon, die europäischen Fragen statt der innern vor dem nächsten Parlamente in Bewegung zu setzen.

Die Lage Europas enthalte wirkliche Gefahren für England, Frankreich verbinde sich durch Heirathen mit Spanien und Oesterreich, es drohe ein Bündniß der drei katholischen Weltmächte, im Hinblick auf die Gefahren, welche die nächste Zukunft bringen könne, müsse man die nationalen Gefühle Englands beleben, und man werde das Parlament opferwillig und loyal finden; es werde bereitwillig Geld geben, um jede Verbindung der englischen Königsfamilie mit der spanischen zu hintertreiben, daher könne der König einen mittelbaren und sehr wirksamen Druck auf das Parlament durch den Schein ausüben, als ob das spanische Heirathsproject keine anderen Beweggründe habe als finanzielle. Auf diese Weise wollte Bacon in dem Systeme der neuen Politik des Königs, deren Programm er entwarf, die spanische Heirath als einen Kunstgriff benutzt sehen, um die Geldforderung zu maskiren. Aber wie paßte auch nur der Schein eines solchen Projects zu der antispanischen Haltung, die nach seinem Rathe die auswärtige Politik des Königs allen Ernstes annehmen sollte? Und wußte er nicht, daß die anglo-spanische Heirath wirklich im Werke und der Vertrag in demselben Jahre schon geschlossen war, wo er seine Denkschrift verfaßte? Wir sehen deutlich die Mängel seiner Politik vor uns. Er kam zu keinem reinen Resultat, zu keiner festen Richtschnur, weil er mit zu vielen und widersprechenden Factoren rechnete. Er erkannte sehr gut die Fehler, welche gemacht waren, er sah die Nothwendigkeit, sie zu vermeiden, aber er war in seiner Klugheit selbst viel zu nachgiebig, um sie los zu werden, er wollte eine neue und bessere Politik rathen und verquickte damit, gleichviel in welcher Form, ein Project, das aus der schlechten und verderblichen Politik des Königs herrührte. Es war sein Verhängniß, daß er zu klug oder, besser gesagt, nicht so klug war, um ganz ehrlich zu sein.

Er hatte nicht umsonst auf die Bewegungen in Europa gerechnet, der Ausbruch des deutschen Religionskrieges, der Verlust Böhmens und der Pfalz wirkten auf England zurück und steigerten die nationalprotestantische Stimmung. Unter diesen gewaltigen Eindrücken wurde das neue Parlament den 9. Februar 1621 eröffnet.

2. Anklage und Verurtheilung.

Gleich in der ersten Sitzung zeigte sich, wie groß im Hause der Gemeinen die Unzufriedenheit mit der Politik des Königs nach außen und innen war. Der Sinn des Parlaments ging, wie es die Inter-

essen Englands geboten, gegen jede Annäherung an Spanien, gegen die kleinliche und bloß familienpolitische Behandlung der pfälzischen Frage. Je weniger die äußere Politik befriedigte, um so peinlicher wurden die Uebelstände der inneren empfunden, die Steuerauflagen, die Nachsicht gegen die Katholiken, vor allem die Mißbräuche, namentlich in Betreff der Monopole und Gerichtshöfe. Man forderte deren Abstellung. An der Spitze der Opposition steht Coke, auf dessen Antrag sogleich Ausschüsse zur Untersuchung der Mißbräuche gewählt werden: der eine hat es mit den Monopolen, ein anderer mit den Gerichtshöfen zu thun. Der Präsident des letzteren ist Robert Phillips. Den 15. März 1621 berichtet er dem Hause der Gemeinen: es seien große Mißbräuche entdeckt; die Person, auf welche die Anklage ziele, sei der Lordkanzler selbst, ein Mann, mit allen Gaben der Natur so reich ausgestattet, daß er nichts weiter von ihm sagen wolle, denn er sei nicht im Stande genug zu sagen. Die Anklage gehe auf Bestechung (bribery), er habe Geldgeschenke in seinem richterlichen Amte genommen. Die Anklagepunkte hatten sich von Sitzung zu Sitzung vermehrt und waren auf einige zwanzig gestiegen.

Den 17. März führt Bacon zum letzten male den Vorsitz im Oberhause, er hebt die Sitzung früher auf als gewöhnlich, kehrt in großer Aufregung in sein Haus zurück und erkrankt. Drei Tage später übergiebt Buckingham dem Parlamente einen Brief Bacons, worin dieser erklärt, er wolle sich gegen die Anklage vertheidigen. Den 26. März vertagt der König das Parlament bis zum 17. April mit einer Rede, worin er die Abstellung der hauptsächlichsten Monopole verspricht, aber kein Wort des Schutzes für Bacon sagt.

Bacons Richter sind die Lords. Die Anklageacte wird ihm schriftlich vorgelegt und er bekennt schriftlich seine Schuld (den 22. April 1621). Vor einer Commission des Oberhauses, die sich zu ihm begeben, wiederholte er mündlich, was er schriftlich bekannt hat: „Dieser Brief, Mylords, worin ich mich schuldig erklärt, ist von mir, von meiner Hand, aus meinem Herzen, ich bitte Ew. Lordschaften, Barmherzigkeit zu haben mit einem gebrochenen Rohr".

Den 3. Mai erfolgt das Urtheil: einstimmig wird er der Bestechung für schuldig befunden. Das Straferkenntniß lautet: 40000 Pfund Geldbuße, Gefangenschaft im Tower, solange es dem Könige beliebe, Verlust der Staatsämter, des Sitzes im Parlament, des

Aufenthaltes am Hofe.[1] Als ihm das Urtheil verkündet wurde, erklärte Bacon: „Aus dem Grunde meines Gewissens bekenne ich offen und freiwillig, ich bin der Bestechung schuldig und verzichte auf alle Vertheidigung".

Er blieb zwei Tage im Tower, dann wurde ihm die Geldbuße erlassen, eine Zeit lang lebte er verbannt auf seinem Landgut in Gorhambury, aber schon im folgenden Jahre (1622) erhielt er die Erlaubniß zur Rückkehr nach London, wo er seine alte Wohnung in Gray's Inn wieder bezog. So erfüllte sich, was fünf Jahre vorher einer seiner damaligen Collegen prophezeit hatte. Der König gab ihm eine Pension von 1200 Pfund und berief ihn sogar (1624) wieder in das Oberhaus. Indessen ist Bacon hier nie wieder erschienen. Der Verurtheilung folgte Schritt für Schritt die Wiederherstellung, nicht ohne daß Bacon alle Welt mit Bitten um seine vollständige Begnadigung bestürmte, er schrieb aus seiner Verbannung Briefe über Briefe an den König, den Prinzen von Wales, Buckingham und andere einflußreiche Hofleute. Was der König nicht wieder herzustellen vermochte, war sein guter Name in der öffentlichen Meinung der Mit- und Nachwelt.

3. Bacons Schuld.

Man hat neuerdings Bacon zu retten und in dieser Absicht nachzuweisen gesucht, daß die ganze Anklage aus den niedrigsten Beweggründen hervorgegangen sei, daß sie in der Hauptsache falsch und Bacon an den Verbrechen, für die er verurtheilt wurde, unschuldig war, daß endlich die Mißbräuche, die man ihm vorwerfen konnte, nicht ihm, sondern dem ganzen Zeitalter und den öffentlichen Zuständen zur Last fallen. Diese Einwürfe sind nicht ohne Grund, und es ist billig, sie zu beachten. Wenn sie auch keineswegs ausreichen, ihn zu rechtfertigen, so dürfen sie doch in dieser schlimmsten Angelegenheit seines Lebens das Urtheil über ihn in manchen Punkten berichtigen und mildern. Eine Art der Vertheidigung können wir nicht gelten lassen: er war vier Jahre Kanzler, sagt Dixon, er hat mehr als siebentausend Verdicte gefällt, während die Anklage nur einige zwanzig Fälle gegen ihn ausfindig machen konnte, welche

[1] Die Adelstitel wurden ihm nicht genommen; mit einer Majorität von zwei Stimmen hatte sich der Gerichtshof dagegen erklärt. Daher schrieb er sich auch nach der Verurtheilung „Fr. St. Albans".

sämmtlich in die beiden ersten Jahre seiner Amtsführung fallen. Das heißt mit andern Worten: er hat die Verbrechen nur in der ersten Hälfte seiner Amtsführung begangen und bei weitem nicht so viel, als er hätte begehen können. Eine solche Vertheidigung ist eine Anklage.

Daß die wirkliche Anklage zugleich eine Verfolgung aus persönlichen und schlechten Beweggründen war, scheint richtig. Buckinghams Mutter hatte einen ihrer Söhne mit Cokes Tochter verheirathet, was Lady Coke mit Hülfe Bacons hatte verhindern wollen, aber nicht können; außerdem suchte Buckinghams Mutter Aemter und Reichthümer für ihre Freunde, einer derselben wollte Kanzler werden, und Bacons Anklage und Verurtheilung schien der beste Weg, den Platz zu erledigen. So arbeiteten sich Bacons größter Feind und des Königs mächtigster Günstling in die Hände, um ihn zu verderben. Den einen trieb die Rache, den andern Habsucht und außerdem Furcht, denn Buckingham deckte die eigene Schuld, indem er Bacon opferte. Im Hintergrunde des Processes lag ein Intriguengewebe, das aus Rache, Günstlingswirthschaft und Nepotismus gesponnen war. Aber es ist nicht zu vergessen, daß die Anklage selbst von solchen Männern ausging, die mit jenen schmutzigen Dingen nichts zu thun hatten, und daß sie in der Sache richtig sein konnte, auch wenn ihre Motive schlecht waren.

Daß Bacon in seinem richterlichen Amte Geschenke angenommen hat, ist wahr, aber Geschenke sind noch nicht Bestechungen, es ist ein Unterschied zwischen «fees» und «bribes». Wenn der Richter, während die Streitsache schwebt, Geschenke empfängt, die auf seinen Urtheilsspruch einwirken, so hat er sich bestechen lassen; es ist nicht bewiesen, daß die Geschenke, die Bacon annahm, dieser Art waren. Er selbst hat entschieden in Abrede gestellt, daß er je für Geld Urtheile gefällt, Documente ausgeliefert, geistliche Aemter verkauft habe; er habe nie im Geheimen Geschenke empfangen, nie gegen Versprechungen, nie «pendente lite». Er erklärte dem Könige in einer Unterredung, während der Vertagung des Parlaments, daß er an dem Verbrechen der Bestechung unschuldig sei «as the any born upon St. Innocent's day». Indessen möge des Königs Wille geschehen, er sei bereit sich dem Könige zum Opfer zu bringen, und sei in dessen Hand wie ein Stück Lehm zu einem Gefäß, sei es der Ehre oder der Schande.

Daß aber die höchsten Beamten in ihrem Amte Geschenke nahmen, war damals in England ganz an der Tagesordnung; das that der König selbst, der Kanzler, der Oberrichter, der Staatssecretär u. s. w. Wer that es nicht? Die öffentlichen Bezahlungen waren keineswegs so geordnet und ausreichend, daß Privatbelohnungen entbehrt werden konnten, ohne welche z. B. die Angelegenheiten des privaten Rechtes von Seiten der Richter wären vernachlässigt worden. Geschenke dieser Art galten nicht für eine «judicial corruption», noch in dem ersten Parlament unter Jakob waren sie kein Gegenstand der Beschwerde, die Opposition dagegen begann erst in den folgenden Parlamenten von 1610 und 1614. Auch standen Bacons Vorgänger im Kanzleramt, die Hatton, Puckering, Egerton, in dieser Hinsicht keineswegs reiner da als er. Obwohl Bacon diese Mißbräuche einsah und bei seinen Verbesserungsplänen der Gesetze und öffentlichen Zustände die Abstellung derselben bezweckte, konnte er doch ihren Lockungen persönlich nicht widerstehen. Daß er sich die Früchte derselben schmecken ließ, war im höchsten Grade unklug, da er sehr gut wußte, wie die öffentliche Stimmung gegen die Mißbräuche, welche er selbst tadelte und theilte, mit jedem Jahre bitterer und drohender wurde. Zu jeder Charakterstärke gehört ein gewisser Rigorismus, von dem Bacon gar nichts besaß. Zu seiner Charakterschwäche kam die Verschwendung, die Neigung zur Pracht, die Freigebigkeit aus Prunksucht, lauter Fehler seiner Natur, denen er aus Liebe zum Schein, um ihrer glänzenden Außenseite willen, unbekümmert nachgab. Er lebte großartig in Yorkhouse, umgab sich in seinem Landhause in Gorhambury mit einer förmlichen Hofhaltung, baute mit einem Aufwande von 10000 Pfund Verulamhouse; seine Diener hatten die kostbarsten Livreen und besaßen Wagen und Pferde; als ihm der König einst ein Reh zum Geschenk machte, gab er dem Diener, der es brachte, fünfzig Pfund. Auf diese Weise brauchte er natürlich weit mehr Geld, als er hatte[1], und ließ sich daher jene mißbräuchlichen Geschenke gern gefallen, bei denen es fraglich war, ob sie sich noch diesseits der Grenze gemeiner Bestechung hielten. In seiner Liebe zum Schein lag die wahre Bestechlichkeit seines Charakters: die Bestechlichkeit, welche unter kein Strafgesetz fällt und der Grund ist jeder andern.

[1] Er hatte zuletzt im Ganzen 2760 Pfund jährlich, davon 1800 Pfund Amtseinkünfte, 600 von seinen Ländereien, 220 von dem Vermögen seiner Frau, 140 von seinem mütterlichen Erbtheil.

II. Urtheil über Bacons Verhalten. Sein Ende.

Ein Punkt in dem Proceß iſt noch dunkel. Wenn wir in der Handlungsweiſe Bacons genau unterſcheiden zwiſchen Schwäche und Verbrechen, zwiſchen der moraliſchen Schuld und der ſtrafbaren, und den Zuſtand öffentlicher Mißbräuche in Rechnung nehmen, der in dem damaligen England Sitte war, ſo erklärt ſich, wie Bacon ſelbſt über ſeine Schuld ſo verſchieden und entgegengeſetzt urtheilen konnte. Er hat die Schwäche eingeräumt, das Verbrechen in Abrede geſtellt; er hat dem Könige vor ſeiner Verurtheilung perſönlich erklärt, er ſei an dem Verbrechen der Beſtechung ganz unſchuldig, und nach ſeiner Verurtheilung noch aus dem Tower an Buckingham geſchrieben, er erkenne das Urtheil für gerecht; dennoch will er ſeit den Zeiten ſeines Vaters der gerechteſte Kanzler Englands geweſen ſein. Er hat den Richtern gegenüber ſich für ſchuldig erklärt, die Barmherzigkeit der Richter, die Gnade des Königs angerufen. Er nannte ſich ein gebrochenes Rohr; in dieſem Falle war ein zu biegſames und ſchwankendes Rohr geknickt worden. Daß ſeine Handlungsweiſe dem Gerichtshofe gegenüber eine Vertheidigung zuließ, welche in der öffentlichen Beurtheilung Bacon zu gut gekommen wäre, liegt am Tage. Auch hat ſich Bacon zuerſt vertheidigen wollen, dann auf jede Art der Vertheidigung Verzicht geleiſtet. Das iſt der dunkle Punkt und die noch übrige Frage: warum hat ſich Bacon nicht vertheidigt?

Es giebt nur eine Art der Erklärung. Abgeſehen von allen perſönlichen und ſchlechten Motiven, die bei ſolchen Verfolgungen gewöhnlich die Hand mit im Spiel haben, war die Anklage gegen Bacon ein politiſcher Tendenzproceß. Oeffentliche Mißbräuche eingewurzelter Art, für welche bisher niemand angeklagt und beſtraft worden war, ſollten jetzt gerichtet und beſtraft werden. Das öffentliche Rechtsgefühl forderte ein Opfer. Schon in den letzten Parlamenten gährte der Unwille, der immer lauter und drohender wurde und dem Sturm der Revolution voranging. In dem höchſten Staatsbeamten Englands, der an den Mißbräuchen ſeinen unleugbaren Antheil hatte, ſollte die Regierung, der Hof, der Günſtling, der König ſelbſt getroffen werden. „Ich bin das erſte Opfer“, ſagte Bacon dem Könige, „ich wünſche, das letzte zu ſein.“ Er ſah die Gewitterwolken heraufziehen und wußte wohl, daß er das letzte nicht ſein werde: „der erſte Blitz trifft den Kanzler, der zweite wird die Krone treffen“. Bei

dieser Lage der Dinge hätte seine Vertheidigung nicht geführt werden können, ohne den König und dessen Günstling als die wahrhaft Schuldigen, als die eigentlichen Nutznießer der öffentlichen Uebel bloßzustellen; für ihn selbst wäre sie jedenfalls erfolglos geblieben. Der König beschwor ihn, sich nicht zu vertheidigen, und gab ihm sein fürstliches Wort, ihn wiederherzustellen, falls er verurtheilt würde. Er war in die Mitte gedrängt zwischen zwei einander entgegengesetzte Mächte, die ihn aufrieben: König und Hofpartei auf der einen, Parlament und Volkspartei auf der andern Seite; von dieser wurde er gestürzt, von jener geopfert. Seine Sache stand so, daß die Vertheidigung ihn nicht retten, wohl aber dem Könige mißfallen konnte, er hatte nur zu wählen, ob er verurtheilt sein wollte mit oder ohne Aussicht auf Begnadigung. In Rücksicht auf sein unmittelbares persönliches Wohl möchte das Klügste sein, zu thun, was der König wünschte: sich einfach schuldig bekennen und dem Richterspruch unterwerfen. Er that das Klügste.

Wir wissen, wie der König sein Versprechen erfüllt, den schwersten Theil der Strafe sogleich aufgehoben und den Verurtheilten im Laufe dreier Jahre vollständig wiederhergestellt hat. Bacons Wiederberufung in das Oberhaus war einer der letzten Regierungsacte Jakobs. Der König starb den 27. März 1625; Bacon überlebte ihn wenig länger als ein Jahr. In das öffentliche Leben ist er nicht mehr zurückgekehrt. Was er sich in der Jugend gewünscht, wissenschaftliche Muße, hatte er während der letzten fünf Jahre seines Lebens in Fülle, freilich unter Bedingungen, die nicht unfreiwilliger sein konnten. Er hat diese litterarische Muße, soviel ihm davon noch vergönnt war, für seine wissenschaftlichen Arbeiten, für die Ausführung seiner Ideen und die Anordnung seiner Werke benutzt, und ein großer Theil seiner Schriften fällt in diese Zeit.

Der Sommer des Jahres 1625 hatte Krankheiten nach London gebracht, ein überaus strenger Winter war gefolgt, beide ungünstig für Bacons schon geschwächte Gesundheit. Im Frühjahr 1626 war er von Gorhambury nach Gray's Inn zurückgekehrt. Auf einem Ausflug in den ersten Tagen des April hatte er bei Highgate in einem Bauernhause einen Versuch angestellt, ob Fleisch durch Schnee vor Fäulniß bewahrt werden könne, und sich dabei eine so heftige Erkältung zugezogen, daß er nicht mehr nach Gray's Inn zurückkehren konnte, sondern in die benachbarte Wohnung des Grafen Arundel

gebracht werden mußte. An diesen ist der letzte seiner Briefe, den er nicht mehr selbst zu schreiben vermochte, gerichtet, er dankt dem Grafen für den Schutz, den er in seinem Hause gefunden, und vergleicht sein Schicksal mit dem des älteren Plinius, dem auch ein wißbegieriger Versuch das Leben gekostet. Hier starb Bacon am Ostermorgen den 9. April 1626. Sein Körper ruht, wie er gewünscht hatte, neben dem seiner Mutter in der Michaeliskirche bei St.-Albans.

Achtes Capitel.

Bacons Werke.

I. Ueberblick.

1. Bacon als Schriftsteller.

Wir haben die Lebensgeschichte Bacons nicht durch den Gang seiner Schriften unterbrechen wollen. Sie sind in der wissenschaftlichen Stille entstanden, die ihm nur selten zu Theil wurde und außerhalb seiner öffentlichen Bahn lag, sie haben auf seine äußeren Schicksale keinen anderen Einfluß gehabt, als daß sie dem Glanze seiner Aemter und Würden den Ruhm des Schriftstellers und Philosophen hinzufügten. Sein litterarischer Ruf stieg mit seinen Aemtern, er ist durch die öffentliche Geltung Bacons vermehrt worden und hat schon bei seinen Lebzeiten eine große Probe bestanden: er war in sich selbst so wohl begründet, daß er keinen Schaden litt, als Bacons bürgerlicher Ruf zu Grunde ging. War man vorher auf den Schriftsteller und Philosophen Bacon erst aufmerksamer geworden, seitdem er Kanzler und Lord hieß, so hat man später über seinen litterarischen Werken den Kanzler und Lord vergessen. Seine amtliche und seine litterarische Laufbahn treffen beide auf ihrem Höhepunkte zusammen: als Bacon der erste Staatsmann Englands war, galt er auch als der erste philosophische Schriftsteller nicht bloß seines Vaterlandes, sondern der Welt. Sein „Neues Organon", das wichtigste seiner Werke, erschien in dem letzten seiner glücklichen Jahre, dicht vor dem Ausbruch der Katastrophe (1620).

Aus der vorhergehenden Lebensgeschichte leuchtet von selbst ein, daß er für die Ausreifung seiner wissenschaftlichen Pläne, für die Ausarbeitung der darauf bezüglichen Werke nur wenige Zeit übrig

behielt und daher von dem Ganzen, dessen Idee er in sich trug, nur einzelne Theile entwickeln konnte und auch diese mit einer einzigen Ausnahme nur fragmentarisch. Von einer systematischen Vollendung im Großen und Ganzen ist daher nicht die Rede, auch nicht von einer gleichmäßigen äußeren Abrundung des Gesammtwerkes: es blieb in einigen Theilen ganz unausgeführt, in den meisten übrigen Bruchstück, Entwurf, Problem. Freilich trug daran auch die Natur seiner Aufgabe selbst Schuld, denn sie war so gestellt, daß ihre Lösung nicht durch die Kraft eines Einzelnen, sondern nur durch das Zusammenwirken vieler und mannichfaltiger Geisteskräfte im Laufe der Zeit geschehen konnte; er wollte nur die Bahn brechen, den Weg weisen, die Richtschnur geben und wußte wohl, daß er selbst das Werk, welches er im Sinne hatte, nicht vollenden, sondern nur beginnen konnte. Er entwarf den Riß, wonach die neue Zeit das Gebäude der Wissenschaft allmählich aufführen sollte. Daher blieb auch die eigentliche Form seiner Arbeiten Entwurf, Programm, Grundriß: es war die Gestaltung, die der inneren Anlage seines Werks und der äußeren Disposition seines Lebens, die ihm so wenig Muße übrig ließ, am meisten entsprach. Einen Gedanken fassen, im Stillen ausbilden, schriftlich fixiren, zum Entwurf ausgestalten, in gelegener Stunde umarbeiten, in günstiger Muße wieder aufnehmen, weiterführen und, wenn es ging, ausarbeiten: das war die Art, wie sich seine philosophischen Schriften entwickelten. Es sind Keime, die sich entfalten, sobald sie Luft und Licht frei haben. Daher finden sich unter seinen Werken so viele von gleichem Gedankeninhalt und ungleichmäßiger Ausführung; man darf annehmen, daß die kürzere Form bei Bacon in der Regel die weniger entwickelte und frühere ist: sie ist Entwurf, nicht Auszug.

2. Selbstherausgegebene Werke.

Den ersten Grundgedanken seines Werkes mag Bacon frühzeitig, schon auf der Schule von Cambridge, gefaßt und den ersten Versuch etwa zehn Jahr später in Gray's Inn niedergeschrieben haben. Eine Schrift über den Zustand Europas im Jahre 1580, die er nach seiner Rückkehr aus Frankreich verfaßt haben soll, ist wahrscheinlich nicht von ihm, sondern von seinem Bruder und übrigens unbedeutend. Zu den ersten «Essays», zehn an der Zahl, fügte Bacon dialektische Untersuchungen, betreffend die Meinungen über Gut und Böse,

«Colours of good and evil» (zehn Nummern) und außerdem zwölf sogenannte «Meditationes sacrae», die er im folgenden Jahre (1598) in englischer Sprache unter dem Titel «Religious meditations» herausgab. In das Jahr 1597 fallen die Anfänge seiner «Essays». Weiter reicht unter Elisabeth die Entwicklung seiner litterarischen Arbeiten nicht, soweit sie nach außen erkennbar. Nach dem Tode Elisabeths beginnt die Zeit der größeren Arbeiten philosophischen Inhalts. Nur drei davon erscheinen in dem langen Zeitraum vom Tode der Elisabeth bis zum Sturze Bacons: zwei Bücher über den Fortschritt der Wissenschaften (The advancement of learning 1605), die Abhandlungen über die Weisheit der Alten (De sapientia veterum 1609) und das neue Organon (Novum Organon 1620). Die letzten fünf Lebensjahre sind die Zeit seiner größten wissenschaftlichen Sammlung und der eigentlichen Ausarbeitung seiner Werke. In vier bis fünf Monaten des Jahres 1621 schreibt er die Geschichte Heinrichs VII., wenige Tage vor seiner Verdammung faßt er den Entschluß, an diese Arbeit zu gehen, wozu er den Plan schon lange im Sinne gehabt, sie ist im October vollendet, fern von London und den Quellen zu einem Geschichtswerk, und doch hat er die Zeit und den Charakter des ersten Tudor so zu treffen gewußt, daß diese Charakteristik vorbildlich geblieben ist für alle folgenden Werke. Er hat die Geschichte eines Königs geschrieben, der sein eigener Premierminister war, er hat ihn nicht idealisirt, noch weniger in der Person Heinrichs VII. dem Könige Jakob schmeicheln wollen, als ob jener ein Ideal königlicher Thatkraft, dieser sein Abbild gewesen; er zeichnet in Heinrich ein wirkliches Regententalent in allen Verwaltungsangelegenheiten des Landes, in politischen Dingen oft kurzsichtig, daneben habsüchtig und argwöhnisch. Diese Geschichte Heinrichs VII. ist der ausgeführte Theil eines größeren historischen Planes, der nicht ausgeführt wurde. Bacon wollte die Geschichte Englands schreiben von der Vereinigung der Rosen unter Heinrich VII. bis zur Vereinigung der Reiche unter Jakob.[1] Zwei Jahre später erscheint

[1] Von der Geschichte Großbritanniens und von der Geschichte Heinrichs VIII. sind nur Anfänge geschrieben worden, welche Rawley nach Bacons Tode veröffentlicht hat. Eine Schrift, auf die Bacon großes Gewicht legte, ist seine Vertheidigung der Elisabeth (In felicem memoriam Elisabethae) gegen ein Pamphlet, das unter dem Titel «Misera femina» aus katholischer Werkstätte kam. Bacons Schrift wurde 1608 verfaßt und fünfzig Jahre später in den «Opuscula philosophica» von Rawley veröffentlicht.

das ausgeführteſte ſeiner Werke, das einzige, das er wirklich vollendet hat, die neun Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wiſſenſchaften (De dignitate et augmentis scientiarum 1623), außerdem drei naturgeſchichtliche Abhandlungen über die Winde, über Leben und Tod, über das Dichte und Dünne (Historia ventorum, H. vitae et mortis, H. densi et rari). Dieſe Abhandlungen ſind dem Prinzen von Wales, das neue Organon iſt dem Könige gewidmet. Das letzte von ihm ſelbſt herausgegebene Werk war die dritte Auflage ſeiner «Essays» (1625); die erſte Ausgabe vom Jahre 1597 enthielt zehn Abhandlungen, die zweite vom Jahre 1612 achtunddreißig, die letzte achtundfünfzig.

3. Nachgelaſſene Werke.

Bacons Nachlaß ſollte nach ſeinem letzten Willen einem ſeiner Brüder und William Boswell übergeben werden. Die Herausgabe deſſelben erfolgte nur theilweiſe, in verſchiedenen Zeiten, durch verſchiedene Männer. Gleich nach dem Tode Bacons gab ſein Secretär William Rawley die Naturgeſchichte (Silva silvarum) und die neue Atlantis heraus, dem Könige Karl I. gewidmet; dann folgten durch denſelben Herausgeber vermiſchte Schriften: «Certain miscellany works» (1629), die «Resuscitatio» (1657) mit einer Lebensbeſchreibung Bacons, zuletzt die «Opuscula philosophica» (1658). Eine ſehr wichtige Ergänzung aus dem baconiſchen Nachlaß erſchien zu Amſterdam im Jahre 1653 unter dem Titel: «Francisci Baconi de Verulamio scripta in philosophia naturali et universali». Der Herausgeber war Iſaak Gruter, von Boswell dazu beauftragt. Die Ausgabe enthält neunzehn verſchiedene Stücke, von denen dreizehn unter dem von Gruter gewählten Titel «Impetus philosophici» zuſammengefaßt ſind. In Rawleys Hinterlaſſenſchaft fanden ſich baconiſche Papiere, aus denen Teniſon durch Rawleys Sohn, mit dem er bekannt war, einen Theil erhielt, welchen er als «Baconiana» 1679 herausgab. Zuletzt gab Stephens im Jahre 1734 aus Bacons Nachlaß «Letters and remains» heraus. Eine vollſtändige und methodiſche Herausgabe der baconiſchen «Opera postuma» blieb eine Aufgabe, welche erſt die jüngſte engliſche Geſammtausgabe zu löſen geſucht hat.

II. Das Geſammtwerk und deſſen Theile.

(Instauratio magna.)

Es iſt eine Aufgabe bibliographiſcher Specialforſchung, jedes baconiſche Schriftſtück zu unterſuchen und von ſeiner Entſtehung krit-

isch Rechenschaft zu geben. Wir haben es hier mit den Hauptwerken zu thun und werden bei der zerstückelten Natur des Ganzen die Einsicht in den Entwicklungsgang derselben am besten gewinnen, wenn wir von der Vorstellung des Gesammtwerks ausgehen, wie Bacon selbst es geordnet und die Ausführung desselben im Sinne gehabt. Er hat kurz vor seinem Tode diesen seinen Plan dem Pater Fulgentius brieflich auseinandergesetzt. Das Gesammtwerk führt den Namen, der die durchgängige Aufgabe seines wissenschaftlichen Lebens bezeichnet: die große Erneuerung der Wissenschaft («Instauratio magna»). Dazu ist die erste Bedingung eine vollständige Uebersicht und Eintheilung der Wissenschaften, um genau zu wissen, welche Aufgaben zu lösen sind; die zweite ist die Art der Lösung, das Instrument zur Erneuerung der Wissenschaft, die richtige Erkenntnißmethode; die dritte soll das Material oder den Stoff der Welterkenntniß, d. h. die geschichtliche Sammlung und Beschreibung der Welterscheinungen liefern; die vierte und letzte hat die darauf gegründete oder daraus gelöste philosophische Erkenntniß zum Ziel. Demnach zerfällt die «Instauratio magna» in vier Haupttheile: 1) die Encyklopädie, 2) die Methodenlehre, 3) die Naturgeschichte, 4) die wirkliche Philosophie.

Zwischen dem ersten und zweiten Theile wollte Bacon seine politischen und moralischen Schriften als einen besonderen Band («Tomus interjectus») eingeschoben wissen; sie sind dem ersten Theil nicht bloß willkürlich angehängt, sondern stehen mit demselben in einem sachlichen Zusammenhang: dort giebt Bacon seine Ansicht von den Aufgaben der politischen Geschichtsschreibung, von der Bedeutung der Poesie, von den Aufgaben und der Führung des menschlichen Lebens, er giebt jede dieser Ansichten an ihrem encyklopädisch bestimmten Orte; hier zeigt er in einzelnen Fällen, wie politische Geschichte zu schreiben, Poesie zu erklären, wichtige Lebensfragen zu nehmen sind. Der eingeschobene Band sollte die Geschichte Heinrichs VII., die Abhandlungen über die Weisheit der Alten und die «Essays» enthalten. Diese letzteren wünscht Bacon soweit als möglich verbreitet und auf die Dauer erhalten; er hatte sie englisch geschrieben, aber die lateinische Sprache erschien ihm als eine größere Bürgschaft für die Verbreitung und Dauer einer Schrift, daher betrieb er die lateinische Uebersetzung; sie erfolgte durch Rawley im Jahre 1638 unter dem Titel: «Sermones fideles sive interiora rerum».

Der dritte Theil giebt das Erkenntnißmaterial gesammelt und geordnet, das Magazin und Schatzhaus der Wissenschaft, der letzte die methodisch daraus gelöste Erkenntniß. Zwischen diese beiden Theile der «Historia naturalis» und der «Philosophia activa» stellt Bacon noch zwei Mittelglieder, die von dem einen zum andern führen, den Weg zur Erkenntniß zeigen, die Leiter oder den Faden geben sollen, um aus dem Walde der Thatsachen zum Licht der Erkenntniß durchzudringen; er nennt daher den ersten Zwischentheil «Scala mentis» oder «Filum labyrinthi», den zweiten «Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae». Hier will Bacon seine eigenen Entdeckungen als Beispiele oder Vorspiele der wahren Philosophie geben. So umfaßt, wenn die moralischen und politischen Schriften nur als Anhang des ersten Theils gelten, das Gesammtwerk sechs besondere Theile.

Davon hat Bacon nur den ersten vollständig ausgeführt, der zweite ist Bruchstück geblieben, von dem dritten sagt er selbst, daß eine vollständige Weltbeschreibung kein Privatmann leisten könne, denn sie fordere einen Aufwand von Mitteln und Kräften, die nur Königen oder Körperschaften zu Gebote stehen. Er hatte die Absicht, außer jener Sammlung von Thatsachen und Versuchen in zehn Centurien, die Rawley unter dem Titel: «Silva silvarum» herausgab, einige naturgeschichtliche Beiträge zu liefern, deren er sechs versprach, aber nur drei (die wir oben genannt haben) ausführte. Zu den drei andern über das Schwere und Leichte, über die Sympathien und Antipathien der Dinge, über Schwefel, Quecksilber und Salz hat er nur Vorreden geschrieben.[1] Auch was den vierten und fünften Theil des Gesammtwerks betrifft, haben sich in Bacons Nachlaß nur Vorreden gefunden, die Gruter herausgegeben hat.[2] Der letzte Theil bleibt nach Bacon selbst Zukunftsphilosophie.

---

[1] Historia gravis et levis, H. sympathiarum et anthipathiarum rerum, H. sulphuris, mercurii, salis. — Zu dieser Art Untersuchungen gehört auch die Abhandlung über Ebbe und Fluth (De fluxu et refluxu maris) und über Schall und Gehör (Hist. soni et auditus). Jene hat Gruter (1673), diese Rawley (1658) herausgegeben. — [2] Unter den Impetus philosophici: «Scala intellectus sive filum labyrinthi, prodromi sive anticipationes philosophiae secundae». Vorhergeht «Phaenomena universi sive historia naturalis ad condendam philosophiam», als Versuch einer Vorrede zum dritten Haupttheil des Gesammtwerks.

III. Die Hauptwerke und deren Entstehung.

1. Die Encyklopädie.

Demnach sind die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften und das neue Organon unter Bacons philosophischen Schriften die ausgeführtesten und bei weitem die wichtigsten. Wir wollen sehen, wie diese beiden Werke entstanden sind und welche kleinere Schriften sich um sie gruppiren oder ihnen als Versuche und Entwürfe vorangehen.

Die Encyklopädie oder die Schrift «De dignitate et augmentis scientiarum» ist schon achtzehn Jahre vorher in den beiden Büchern «The advancement of learning» vorgebildet: das erste Buch ist wahrscheinlich 1603 verfaßt, gleich nach dem Tode der Elisabeth, es handelt vom Werthe der Wissenschaft, ihrer Bedeutung für Könige und Staatsmänner und ist vielleicht auf das Interesse Jakobs berechnet, der eben damals den Thron bestieg; das zweite Buch fällt in das Jahr 1605 und beschäftigt sich mit den Mängeln und Aufgaben der Wissenschaft, wahrscheinlich wurde es während der Vertagung des ersten Parlaments (December 1604 bis October 1605) verfaßt; es ist an Umfang dreimal so groß als das erste und enthält die Materien, welche das spätere Hauptwerk in acht Büchern und in lateinischer Sprache ausführt.

Die Wissenschaft als das geistige Abbild der wirklichen Welt nennt Bacon gern den «globus intellectualis», die Darstellung desselben wird in dem ersten Theil des Gesammtwerks bezweckt. Zwischen der ersten englischen Fassung und der lateinischen Ausführung steht ein Entwurf, der das Hauptwerk gleichsam im Keime enthält: «Descriptio globi intellectualis». Da hier eine astronomische Entdeckung aus dem Jahre 1600 erwähnt und bemerkt wird, daß diese Entdeckung vor zwölf Jahren geschehen sei, so ist die Schrift aus dem Jahre 1612. Eine zweite Abhandlung «Thema coeli» hängt mit ihr nahe zusammen, beide Schriften sind unter denen, welche Gruter herausgegeben. Was also die baconische Encyklopädie betrifft, so ist der chronologische Entwicklungsgang derselben durch die Jahre 1603 bis 1605, 1612 bis 1623 bezeichnet. Die lateinische Uebersetzung beginnt 1622.

2. Das neue Organon.

Das Organon erschien 1620 mit einer Vorrede zu dem Gesammtwerk, einer Eintheilung des letzteren und einer Specialvorrede. Der

Plan des Ganzen ist hier schon so bestimmt, wie fünf Jahre später in dem Briefe an Fulgentius. Es zerfällt in zwei Theile, der zweite ist Bruchstück geblieben; doch ist unter allen baconischen Werken keines so durchgearbeitet wie das Organon, namentlich in seinem ersten Theil. Bacon selbst erklärt, daß er es Jahr für Jahr umgeschrieben, im Ganzen zwölf mal; dies bezeugt auch Rawley, der die Handschriften gesehen: mithin fällt die erste Ausarbeitung des Organons in das Jahr 1608.

Doch sind die Anfänge zu diesem Werke noch früher. Es giebt zwei Schriften, die das Organon vorbilden und die Grundgedanken bereits enthalten. Die erste und wichtigste führt den Titel: „Gedanken und Meinungen (Cogitata et visa)", in dem Jahre 1607 verfaßt, wie aus Briefen zwischen Bacon und Thomas Bodley erhellt. Die Uebereinstimmung dieser Schrift mit dem ersten Buche des Organons liegt am Tage, hier wird die Aufgabe gelöst, welche dort gestellt wird: nämlich die Exemplificirung der neuen Methode. An die «Cogitata» schließt sich unmittelbar das Organon vom Jahre 1608.

Die zweite Schrift heißt im Hinblick auf das Gesammtwerk: „Abriß und Inhalt des zweiten Theils (Partis secundae delineatio et argumentum)". Mit dem Organon verglichen, enthält sie dieselben Grundgedanken, doch ist hier die Uebereinstimmung nicht so genau, nicht so augenfällig, wie bei den «Cogitata et visa», auch enthält sie nichts von der Aufgabe, die Methode selbst exemplarisch darzustellen. Daher steht sie dem Organon ferner als jene und ist also früher, wahrscheinlich fällt sie in das Jahr 1606.

Wenn der Titel dieser Schrift von Bacon selbst herrührt, so muß der Plan des Gesammtwerks, ich meine der «Instauratio magna», schon damals festgestanden haben. Der Name «instauratio» findet sich in seinen Briefen nicht vor.

Beide Schriften sind erst von Gruter veröffentlicht worden, die zweite gehört zu den «Impetus philosophici». Eben dort findet sich eine Reihe kleiner Schriften, die als Vorläufer und rudimentäre Formen des neuen Organons betrachtet werden müssen, wie die Untersuchung über die Bewegungsgesetze, die Aphorismen und Rathschläge über die Hülfsmittel des Geistes, die zwölf Meinungen über die Erklärung der Natur, während das Proömium zu der letzteren als der Versuch eines Vorworts zu dem Gesammtwerk erscheint.[1]

[1] Filum labyrinthi sive inquisitio legum de motu, Aphorismi et consilia de auxiliis mentis, De interpretatione naturae sententiae XII. De interpretatione naturae prooemium.

Offenbar ist der erste das ganze Erneuerungswerk Bacons bewegende Gedanke die Ueberzeugung von der Unfruchtbarkeit und Nichtigkeit der bisherigen Systeme gewesen. An diesem Punkte hat er angesetzt, und man darf annehmen, daß je früher die Entwürfe sind, um so geringschätzender und wegwerfender die Haltung ist, welche er gegen die überlieferte Philosophie zeigt. Der Satz gilt auch umgekehrt. Seine erste Schrift soll den etwas großsprecherischen Namen geführt haben: „die größte Geburt der Zeit" oder auch „die mannhafte Geburt der Zeit" («Temporis partus maximus oder masculus). Das von Gruter herausgegebene Bruchstück trägt diesen Charakter; nirgends redet Bacon mit so vieler Verachtung von den früheren Systemen; die Zerstörung der verschiedenen philosophischen Theorien gilt als die erste und nothwendigste aller Arbeiten.

3. Die Encyklopädie und das Organon.

Es giebt eine baconische, aus dem Nachlaß erst sehr spät durch Stephens veröffentlichte Schrift, welche den Keim für beide Hauptwerke und den Grund ihrer Trennung enthält. Titel und Sprache sind dunkel und deuten auf eine frühe Abfassung, bei welcher Bacon vielleicht noch nicht die Absicht hatte, für die Welt, sondern nur für Auserwählte zu schreiben. Da er dem vergeblichen Suchen der früheren Philosophie ein Ziel (terminus) setzen wollte, so hat er die Schrift vielleicht deshalb «Valerius Terminus» genannt. Sie enthält den frühsten Typus für das Gesammtwerk. In dem zehnten Kapitel wird ein Inventar der gemachten Entdeckungen, in dem folgenden die Auffindung des Weges und der Methode zu richtigen Entdeckungen gefordert; dort ist die Aufgabe der Encyklopädie, hier die des Organons gestellt. Was in der Schrift «De augmentis» in neun Büchern, in «The advancement» in zweien gegeben wird, drängt sich hier in ein Kapitel zusammen. Offenbar ist diese Schrift früher, als die beiden Bücher «The advancement of learning», sie fällt vor 1603. Es läßt sich daher schließen, wie es auch die Natur der Sache mit sich bringt, daß die Aufgabe eines neuen Organons der Erkenntniß im Geiste Bacons schon mit aller Klarheit gefaßt war, als der Plan einer Encyklopädie und des Gesammtwerks noch ganz unentfaltet im Keim lag, daß von der Idee des Organons aus sich der wissenschaftliche Gesammtplan entwickelt, daß es nicht bloß einen Theil der «Instauratio

magna», sondern das Wesen derselben, den erneuenden Grundgedanken selbst und die tragende Kraft des Ganzen ausmacht.

Nach dieser Richtschnur werden wir in dem folgenden Buche die Lehre Bacons darstellen.

IV. Gesammtausgaben.

Von den Gesammtausgaben der Werke Bacons fällt eine in das XVII., zwei in das XVIII., drei in das XIX. Jahrhundert. Die älteste erschien ein Menschenalter nach dem Tode des Philosophen bei J. B. Schönwetter zu Frankfurt a. M. unter dem Titel: «Francisci Baconi baronis de Verulamio, vicecomitis S. Albani, summi Angliae cancellarii opera omnia, quae extant, philosophica, moralia, politica, historica». Vorangegangen waren Rawleys und Gruters Ausgaben nachgelassener Werke.

Die erste englische Gesammtausgabe der Werke Bacons versuchte Blackbourne (London 1730. vol.). Die Eintheilung folgt im Ganzen der baconischen Anordnung des Gesammtwerks, alle Schriften sollen in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden, dies geschieht auf künstliche und willkürliche Weise ohne die Spur einer chronologischen Ordnung. Dreiunddreißig Jahre später folgt eine zweite Gesammtausgabe von Birch, die sich in der Eintheilung nach der vorhergehenden richtet (London 1763). Auch die dritte Gesammtausgabe, welche Basil Montagu versucht (London 1825—1834), verbessert die Mängel der vorhergehenden nicht. Dasselbe gilt von der französischen Ausgabe Bouillets (Paris 1834).

Die beste und vollständigste Gesammtausgabe ist die jüngste, zu welcher sich drei Männer in Cambridge vereinigt haben: James Spedding, L. Ellis, D. D. Heath. Der Titel heißt: «The works of Francis Bacon, baron of Verulam, viscount St. Alban and Lord high chancellor of England» (London, Longmans, 1862—1873). Die Eintheilung zerfällt in drei Gruppen: philosophische und litterarische Werke, juristische und Gelegenheitsschriften. Zu den letzteren gehören die Briefe, Reden, Staatspapiere u. s. w. Die eigentlichen Werke umfassen die ersten sieben Bände; die folgenden sieben sind biographischer Natur und führen den besonderen Titel: „Die Briefe und das Leben". Das Unternehmen wurde 1847 beschlossen, den philosophischen Theil sollte Ellis, den juristischen Heath, den letzten Spedding besorgen. Nachdem Ellis erkrankt war, übernahm Spedding auch dessen Arbeit (1853).

Unter den philosophischen Werken sind alle vergriffen, welche Bacon entweder selbst veröffentlicht oder zur Veröffentlichung bestimmt und vorbereitet hat. Die nähere Eintheilung giebt die Beziehung der Werke auf die Instauratio magna: in die erste Klasse fallen die Schriften, die zu dem Gesammtwerk gehören und zur Aufnahme in dasselbe bestimmt waren; die zweite Klasse besteht aus solchen, die zwar mit dem Gesammtwerk zusammenhängen, aber zur Aufnahme in dasselbe nicht bestimmt waren; in die dritte Klasse endlich werden solche Schriften gerechnet, welche sich zwar auf das Gesammtwerk beziehen, aber von Bacon verlassen wurden. Den philosophischen Werken coordinirt sind die litterarischen, darunter die «Essays» und die historischen Schriften.

Diese Eintheilung ist sehr umständlich und bei aller Genauigkeit im Einzelnen dem natürlichen Entwicklungsgange der Schriften nicht gemäß, dagegen sind die Detailuntersuchungen sehr werthvoll und gründlich, insbesondere muß Speddings Abhandlung über den Werth der baconischen Philosophie, sowohl was die Einsicht in die Mängel, als die Schätzung ihrer wahren Verdienste betrifft, zum Besten gerechnet werden, was darüber geschrieben worden ist. Man darf unterrichteten Engländern nicht vorwerfen, daß sie über den Werth Bacons verblendet urtheilen.

Digitized by Google

Zweites Buch.

Bacons Lehre.

Neuntes Capitel.

Das Ziel der baconischen Philosophie.

I. Bacons wissenschaftliche Denkweise.

1. Leben und Wissenschaft.

Die großen Leistungen eines Menschen sind nie so abgesondert und abtrennbar von seinem Leben, daß er hier ein ganz anderer sein könnte als in den Werken seines Geistes; eine gewisse Uebereinstimmung findet sich stets zwischen der wissenschaftlichen Geistesrichtung und der persönlichen Gemüthsart; Leibniz hätte mit seinem persönlichen Charakter niemals ein Philosoph werden können gleich Spinoza, Bacon ebenso wenig ein Philosoph gleich Descartes. Die wissenschaftliche Richtung, die er ergriff, entsprach vollkommen der Eigenthümlichkeit seines Wesens, seinen Bedürfnissen und Neigungen. Nicht bloß er selbst, sondern auch seine Wissenschaft war zu ehrgeizig, zu thatenlustig, zu aufgeschlossen für die Welt, um sich in der Einsamkeit zu begraben. Die Macht der Menschheit zu befördern, nennt er selbst einmal die höchste Stufe des Ehrgeizes; diesen Ehrgeiz hatte seine Wissenschaft, er urtheilte früh, daß die dem Weltleben abgewendete Speculation eng und unfruchtbar bleiben müsse, daß sich das bisherige Elend der Philosophie, dem er abhelfen wollte, miterkläre aus dem herkömm-

lichen Stillleben der Gelehrten. „Die Kenntniſſe dieſer Leute", ſagte Bacon, „ſind ſo eng als ihre Zellen, als die Klöſter und Kloſterſchulen, worin ſie eingeſchloſſen leben ohne Kenntniß der Welt, der Natur, des Zeitalters." Im Gegenſatze dazu richtet er ſein wiſſenſchaftliches Denken auf große praktiſche Zwecke, er findet die Wiſſenſchaft losgetrennt von dem Weltleben und möchte ſie mit dieſem in eine neue und fruchtbare Verbindung ſetzen; alle ſeine philoſophiſchen Pläne zielen dahin, die Wiſſenſchaft zu bereichern, ſie mächtig, angeſehen, einflußreich, gemeinnützig zu machen. Bereichern läßt ſich die Wiſſenſchaft nur mit Kenntniſſen, mächtig kann ſie nur werden, wenn ihre Kenntniſſe nützlich, anwendbar, wirkſam ſind. Denken wir uns Bacons Lebensidee eingeführt in die Wiſſenſchaft, ſo wird, was dieſe begehrt, nichts anders ſein können, als ein Reichthum nützlicher und mächtiger Kenntniſſe, nur zu erwerben durch einen geſchickten, dem Leben zugewendeten, für die Welterfahrung eingerichteten Verſtand. Statt des Reichthums, den er ſucht, findet Bacon in der vorhandenen Wiſſenſchaft das baare Gegentheil, die bitterſte Armuth, wenige unbrauchbare Kenntniſſe und dazu, um das Elend voll zu machen, die dünkelhafte Einbildung, wunder wie reich zu ſein. Will er alſo in der Wiſſenſchaft ſeinen Willen durchführen, ſo muß er dieſen Dünkel zerſtören und ſtatt der vorhandenen Wiſſenſchaft, welcher nicht zu helfen iſt, eine neue erwerbsfähige ſchaffen. So entſteht in ihm die Idee der «Instauratio magna». Der Baum der Erkenntniß, den er vor ſich ſieht, trägt keine Früchte mehr, man kann nur dürres Laub von ihm abſchütteln, und damit beſchäftigen ſich die Zunftgelehrten der Zeit zu ihrer eigenen großen Genugthuung. Er hatte die ſcholaſtiſche Gelehrſamkeit kennen gelernt; auf die Frage, was er in ihren Büchern gefunden, antwortete er wie Hamlet dem Polonius: „Worte, Worte, Worte!"

Wenn man Bacons Leben und Charakter kennen gelernt hat, ſo kann man ſchon wiſſen, welcher Art die Reformation ſein wird, welche von ihm die Wiſſenſchaft erwarten darf: voller Intereſſe für Welt und Leben, begierig nach Macht und Anſehen, wie er ſelbſt war, wird

er beſtrebt ſein, die Wiſſenſchaft praktiſch denken zu lehren, ihren Verſtand nur auf die wirklichen Dinge zu richten, dieſen Verſtand ſo nüchtern und geſchmeidig zu machen, daß er die Dinge vorurtheilsfrei betrachten, richtig ergründen könne. Dazu brauchte die Wiſſenſchaft eine neue wegweiſende Methode, Bacon ſtellte ſie auf, ſie bedurfte eine Menge Hülfsmittel, um die Schwierigkeit des ungewohnten Weges zu beſiegen, er ſpähte nach dieſen Mitteln mit der ihm eigenthümlichen Gewandtheit, er ſuchte ſeiner Theorie die bewegliche und biegſame Geſtalt zu geben, die ſich ganz nach den Umſtänden zu richten, überall die offene Stelle zu entdecken, für jeden Fall die beſondere Handhabe zu finden wußte. Dieſe Richtung der Wiſſenſchaft und Bacons ganze Gemüthsart waren für einander gemacht.

2. Der baconiſche Weg.

Ich muß hier auf einen Irrthum hinweiſen, den ich über die baconiſche Philoſophie vielfach verbreitet finde. Man glaubt, daß Bacon wohl ein fruchtbarer und anregender, aber kein conſequenter Denker geweſen ſei, daß in der Verfaſſung ſeiner Lehre der ſtreng wiſſenſchaftliche Zuſammenhang und die folgerichtige Verknüpfung der einzelnen Theile fehle. Verſteht man unter Conſequenz die ſyſtematiſche Schuleinrichtung einer Philoſophie, ſo darf man dieſen Charakter der baconiſchen abſprechen, indeſſen ſind Syſtem und Conſequenz nicht daſſelbe, es giebt Philoſophien, die weder die Abſicht noch die Anlage haben, Schulſyſteme zu ſein, ohne deshalb die Richtſchnur zu entbehren, die ihre Grundgedanken verknüpft und folgerichtig fortſchreiten läßt. Je weniger man in der baconiſchen Lehre die eigenthümliche Art und Conſequenz ihrer Denkweiſe erkannt hat, um ſo mehr machen wir es unſerer Darſtellung zur Pflicht, die logiſche Bündigkeit derſelben zu erleuchten.

Jeder geordnete Gedankengang wird durch zwei Hauptpunkte beſtimmt: von dem einen geht er aus, nach dem andern ſtrebt er hin, jener iſt ſein Ausgangspunkt, dieſer ſein Ziel. Welcher von beiden die Richtſchnur giebt, iſt für die Denkweiſe entſcheidend: ob erſt der Ausgangspunkt genommen und von hier in folgerichtiger Fortbewegung das Ziel geſucht, oder ob zuerſt dieſes deutlich ins Auge gefaßt und darnach der Weg abgemeſſen und beſtimmt wird bis zu dem Punkte, von dem aus er beginnt. Setzen wir den erſten Fall, ſo beginnt das Denken mit einem Princip oder einem Grundſatz, aus

welchem alles Weitere gefolgert wird in geordneter Reihe, gleichviel welches das endliche Ziel iſt. Setzen wir den zweiten Fall, ſo ſteht von vornherein das Ziel feſt, dieſes erleuchtet den Weg, die Mittel, durch die es erreicht wird, die Reihenfolge derſelben, deren erſtes Glied den Ausgangspunkt oder das Princip bildet. Hier alſo wird aus dem Ziele der Ausgangspunkt erſchloſſen; wenn richtig geſchloſſen wird, ſo iſt der Gedankengang unſtreitig conſequent, nur iſt ſeine Ordnung, wie ſeine Richtung jenem anderen Wege entgegengeſetzt, der von dem gegebenen Ausgangspunkte zu dem nicht gegebenen Ziele fortſchreitet. Wir haben zwei verſchiedene Wege des Denkens oder Methoden vor uns, deren jede ihre eigenthümliche Folgerichtigkeit beanſprucht: in der erſten Methode iſt alles beſtimmt durch den Grundſatz, in der zweiten alles durch das Ziel; jene, indem ſie Folgerung an Folgerung knüpft, verfährt zuſammenſetzend oder ſynthetiſch, dieſe dagegen, indem ſie das Ziel in die Mittel zerlegt, durch die es erreicht wird, verfährt auflöſend oder analytiſch.

Wir haben ſchon geſagt, wie Bacons erſter und bewegender Grundgedanke, aus dem Leben ſelbſt geſchöpft, ein praktiſches Ziel, eine Aufgabe der Welt war; dieſes Ziel hat er zuerſt ergriffen und ſich dann über die Mittel beſonnen, die dazu führen, dieſes Ziel hat er in ſeinem Gedankengange ſtets und unverwandt im Auge behalten, daher war ſein Denken zielſetzend und wegweiſend, daher ſeine Denkweiſe analytiſch und demgemäß in ihren Grundlinien beſtimmt. Man faßt ihn ſchief und verkehrt auf, wenn man meint, er habe ähnlich gedacht wie Descartes oder Spinoza; man kann einen analytiſchen Denker nicht ſynthetiſch darſtellen, ohne die folgerichtige und bündige Ordnung ſeiner Ideen in eine willkürliche und loſe zu verwandeln, d. h. die Conſequenz der Denkweiſe zu verderben. Denn der analytiſche Schluß von dieſem Ziel auf dieſe Mittel iſt ſtreng und zutreffend, während der ſynthetiſche von dieſen Mitteln auf dieſes Ziel immer precär ausſieht; der Zweck fordert gebieteriſch das nothwendige Mittel, wogegen das Mittel viele Zwecke haben kann. Nehmen wir an, Bacon habe ſich eine Aufgabe geſetzt, die er nur durch Erfahrung, nur durch eine ſolche Erfahrung löſen konnte, ſo war es vollkommen gerechtfertigt, daß er dieſe zu ſeinem Princip erhob; wäre er dagegen von der Erfahrung als ſeinem Grundſatze ausgegangen, ſo konnten ihn von hier aus unzählige Wege zu unzähligen Zielen führen. Warum alſo wählte er gerade dieſen *einen*

Weg und dieses eine Ziel? Jetzt erscheint als beliebige Wahl, was in ihm selbst als nothwendiger Gedanke wirkte. Man soll daher nicht immer wiederholen, daß Bacon von der Erfahrung ausgegangen sei, womit nichts gesagt wird, oder nicht mehr, als daß Columbus ein Seefahrer gewesen, während doch die Hauptsache ist, daß er Amerika entdeckte; die Schifffahrt als solche war so wenig der leitende Gedanke des Columbus, als die bloße Erfahrung der Bacons.

Ueber diesen Gegensatz der beiden Denkweisen, über diese Natur der seinigen, geboten durch den innersten Beweggrund seines ganzen wissenschaftlichen Werkes, hatte Bacon selbst das klarste Bewußtsein, das er wiederholt in seinen grundlegenden Schriften ausspricht. Wir haben ihm in der vorhergehenden Erklärung nicht etwa unsere Vorstellung geliehen, sondern aus seiner Seele geredet. Er unterscheidet den beschaulichen oder rein theoretischen Charakter der Wissenschaft von ihrer praktischen, in der Welt wirksamen Geltung und stellt die letztere in den Vordergrund, er will die Wissenschaft von ihrer activen Seite ergreifen, es erscheint ihm sicherer von hier aus zu beginnen, alle Kräfte des Erkennens auf dieses Ziel zu richten und durch den activen Theil der Wissenschaft den contemplativen zu bestimmen.[1] Mit andern Worten, die ganze theoretische Geistesarbeit soll einem praktischen Ziele untergeordnet sein, dem sie dient. Bisher haben in der Philosophie Grundsätze geherrscht, die der Verstand aus sich selbst nahm, jetzt sollen Aufgaben herrschen, die aus dem Zustande der Welt geschöpft sind; Grundsätze sind Voraussetzungen, die ohne Rücksicht auf die wirkliche Natur der Dinge der Verstand anticipirt: daher nennt Bacon jene Herrschaft der Grundsätze die „Methode der Anticipationen". Das Weltziel dagegen, welches ihm vorschwebt, fordert das Verständniß der Natur und deshalb die genaue und gründliche Auslegung ihrer Werke: daher nennt er seine Methode „die der Interpretationen" und setzt sie jener andern entgegen. Das sind die beiden Lehrmethoden, die er schon in der Vorrede zum neuen Organon unterscheidet: vermöge der einen lassen sich gefundene Wahrheiten systematisch ordnen und darstellen, vermöge der andern dagegen lassen sich Wahrheiten finden; jene kann den wissenschaftlichen Stoff bearbeiten, diese dagegen schafft ihn zu Tage, dort ist die Darstellung, hier die Erfindung die Hauptsache. Soll disputirt, d. h. mit

[1] Nov. Org. II, Aph. 4.

Worten über Gegner gesiegt werden, so ist die „Methode der Anticipationen“ an ihrem Platze; soll dagegen vorwärts gestrebt, fortgeschritten, Erkenntniß gewonnen und durch Werke über die Natur gesiegt werden, so kann das nur geschehen durch „die Methode der Interpretation“.[1] Auf dem alten Wege der Grundsätze und Folgerungen kann man Worte machen, durch Worte gewinnen, Schulen stiften; der Weg ist leicht, daher populär, die beliebte Heerstraße, auf der die meisten gehen, aber unfruchtbar und ziellos in der Wissenschaft, es werden Annahmen auf Annahmen gethürmt, aber keine Fundamente gelegt, kein wirkliches Gebäude errichtet. Welchen der beiden Wege man ergreift, hängt ab von dem, was man will: will man durch Wortkünste glänzen, so bleibe man auf dem alten Wege; hat man dagegen praktische Ziele vor Augen, so muß man den neuen betreten. Was Bacon für seine Sache beansprucht, ist nicht der Beifall der Schulen, auch nicht das größere Talent, sondern nur die Richtigkeit des Weges in Absicht auf ein bestimmtes, praktisches Ziel. Beide Wege können neben einander bestehen, da sie ganz verschiedene Richtungen haben, nur wird man den neuen Weg nicht nach der Richtschnur des alten beurtheilen dürfen.[2]

II. Das baconische Ziel.

1. Die Wahrheit der Zeit.

Welches ist nun, näher bestimmt, der Gesichtspunkt, welcher die baconische Philosophie von Anfang bis zu Ende beherrscht, ich meine das Ziel, wonach der Weg sich richtet? Dieses Ziel soll aus dem Zustande der Welt, d. h. aus den Bedingungen der Gegenwart geschöpft sein. „Es ist engherzig“, sagt Bacon, „der Zeit ihr Recht zu verweigern, die Wahrheit ist die Tochter der Zeit, nicht der Autorität, und welche Zeit ist älter als die unsrige? Die gewöhnliche Ansicht vom Alterthum ist leichtfertig und nicht einmal wortgetreu, denn das Alter der Welt muß für Alterthum gehalten werden, und dieses Alter kommt unserer Zeit zu, nicht dem jüngeren Weltalter der Vorzeit; dieses ist alt in Vergleichung mit uns, aber jung in Rücksicht auf die Welt.[3] Die Welt ist im Laufe der Zeit älter, umfassender, reicher geworden, die Wissenschaft soll diesem vorgerückten Weltzustande

[1] Nov. Org. Praef. Vgl. Nov. Org. I, 19—26. — [2] Nov. Org. I, Aph. 26—33. — [3] Nov. Org. I, 84. Cog. et visa. Op. pg. 593. De augm. scient. lib. I.

gleichkommen. „Es wäre eine Schande für die Menschheit, wenn die Gebiete der materiellen Welt, die Länder, Meere und Gestirne in unseren Zeiten unermeßlich erweitert und erleuchtet worden, die Grenzen der intellectuellen Welt dagegen in der Enge des Alterthums festgebannt blieben.“[1] Die Philosophie und der Bildungszustand der Welt sind einander ungleich, diese Ungleichheit soll aufhören; die Philosophie ist zurückgeblieben, sie soll die Gegenwart einholen: das ist die Aufgabe.

2. Die Erfindung.

Wir kennen die großen Weltveränderungen, die dem baconischen Zeitalter vorausgehen, die Erweiterungen, welche auf allen seinen Gebieten der menschliche Gesichtskreis erfährt.[2] Entdeckungen im Bunde mit Erfindungen haben eine neue Weltcultur begründet, und es giebt keinen größeren Contrast innerhalb der Menschheit, als wenn die wilden Völker der neuen Welt verglichen werden mit den gebildeten Völkern der alten Welt. „Was für ein Unterschied“, ruft Bacon aus, „zwischen dem menschlichen Leben in einem gebildeten Lande Europas und dem in einer wilden und unbebauten Gegend des neuen Indien! Fürwahr dieser Unterschied ist so groß, daß man mit Recht sagen kann, der Mensch sei ein Gott für den Menschen, nicht bloß, weil er ihm Hülfe und Wohlthaten erweist, sondern auch durch den Unterschied der Bildung, und dies bewirkt nicht Klima und Natur allein, sondern der menschliche Kunstfleiß. Mit immer neuem Vergnügen bemerken wir die Bedeutung, Macht und Tragweite menschlicher Erfindung; nirgends erscheinen sie deutlicher als in jenen drei Erfindungen, die dem Alterthume unbekannt waren und deren Anfänge zwar neu, aber dunkel und unberühmt sind: nämlich in der des Pulvers, des Compasses, der Buchdruckerkunst. Diese drei Erfindungen haben die Physiognomie und den Zustand der Welt umgestaltet in der Wissenschaft, im Kriegswesen, in der Schifffahrt. Und zahllose Reformen sind ihnen gefolgt. Keine Herrschaft, keine Secte, kein Gestirn hat je größere Macht und größeren Einfluß auf die menschlichen Verhältnisse ausgeübt, als diese mechanischen Dinge.“[3]

Der erfinderische Menschengeist hat die neue Zeit geschaffen: hier erkennt Bacon die Aufgabe, welche das Zeitalter ihm stellt. Die Philosophie zeitgemäß machen heißt soviel, als sie in Uebereinstimm-

[1] Nov. Org. I, 84. — [2] S. oben Buch I, Cap. II. — [3] Nov. Org. I, 129. Vgl. Cog. et visa. Op. pg. 592.

ung bringen mit dem Geist der Erfindungen und Entdeckungen. Den bisherigen Erfindungen hat es am philosophischen Geiste gefehlt, der bisherigen Philosophie an der Richtung, welche Entdeckung und Erfindung zu ihrem Ziel hat. Die bisherige Wissenschaft hat keine Werke erfunden, die bisherige Logik keine Wissenschaft.[1] Die Erfindung war bisher dem Zufall preisgegeben und darum selten, von jetzt an soll sie absichtlich geschehen und darum häufig; die Menschen sollen nicht bloß finden, sondern erfinden: an die Stelle des Zufalls soll der Plan, an die des Glücks die Kunst treten. Was bis dahin «casus» war, soll von jetzt an «ars» werden. Wenn den Menschen, sagt Bacon, viele Erfindungen geglückt sind, während sie nicht darauf ausgingen, während sie ganz andere Dinge suchten, so müssen sie ohne Zweifel weit mehr entdecken, sobald sie geflissentlich suchen, planmäßig und in geregeltem Wege, nicht ungestüm und desultorisch. Mag es immerhin bisweilen geschehen, daß jemand durch einen glücklichen Zufall auf etwas geräth, das dem mühsamen Forscher vorher entgangen ist, so wird doch im Ganzen genommen sicher das Gegentheil stattfinden. Denn der Zufall wirkt selten, spät und zerstreut, die Kunst dagegen stetig, schnell und in Fülle. Auch läßt sich aus den vorhandenen Erfindungen auf die verborgenen schließen. Von den vorhandenen nämlich sind einige der Art, daß sie kein Mensch geahndet hätte, bevor sie gemacht waren; denn die Menschen haben immer nur das Alte vor Augen, daran hängt ihre Einbildungskraft, und wie es diese mit sich bringt, so faseln sie über das Neue. Nehmen wir an, es hätte jemand vor Erfindung des Pulvers die Wirkungen desselben als Facta beschrieben und etwa gesagt: es sei ein Mittel gefunden worden, um die stärksten Mauern und Befestigungen aus weiter Ferne zu erschüttern und umzustürzen, so würden die Leute auf manche Einfälle gekommen sein, wie man die Kräfte der Wurfmaschinen durch Gewichte und Räder und ähnliche Dinge vermehren könne, aber von dem Feuerwinde hätte niemand auch nur eine Ahndung gehabt. Denn davon gab es kein Beispiel, kein Vorbild, außer etwa im Erdbeben und im Blitz, und ein solches Beispiel hätte alle Welt als unnachahmbar verworfen. Und ganz dieselbe Bewandtniß hat es mit der Erfindung der Seide. Hätte jemand gesagt, es gebe einen Stoff, der Leinwand und Wolle an Feinheit und Festigkeit,

[1] Nov. Org. I, Aph. 11.

an Glanz und Weichheit übertreffe, so würden die Leute eher an alles Andere, wie Pflanzen, Haare, Federn, nur nicht an die Spinnerei eines Wurms gedacht haben. Aehnlich verhält es sich mit der Erfindung des Compasses und der Typen. So schwerfällig ist der menschliche Verstand. Zuerst mißtraut er der Erfindung und dann verachtet er sich selbst; zuerst scheint ihm unglaublich, daß eine solche Erfindung gemacht werden könne, und wenn sie gemacht ist, scheint es ihm alsbald unglaublich, daß diese Erfindung dem menschlichen Geiste so lange entgehen konnte.[1]

Jede wahre Entdeckung soll geschehen, wie die des Columbus, der nicht auf gut Glück in die See fährt, sondern das Ziel bedacht und gegründete Hoffnung hat, das Land im Westen zu finden. Mit ihm vergleicht Bacon das eigene Werk, welches den Weg zeigen will auf ein bestimmtes wohlbegründetes Ziel.[2] Das Ziel ist die Erfindung, der Weg das auf Erfindung angelegte und eingerichtete, dazu geschickte Denken, die Logik des Erfindens, die «ars inveniendi». In dieser neuen Logik liegt der Kern seiner Aufgabe, den man nicht treffend genug bezeichnet, wenn man ihn gemeiniglich den Philosophen der Erfahrung nennt. Dieser Begriff ist zu unbestimmt und zu weit. Er ist der Philosoph der Erfindung. Darunter verstehe man nicht einen Erfinder, so wenig man unter einem Philosophen der Kunst einen Künstler versteht. Seine Philosophie ist kein System, sondern ein Weg, er hat es unzähligemal gesagt, sie ist unbegrenzt, wie das Reich der Erfindung, sie will ein bewegliches Instrument, kein starres Lehrgebäude sein, keine geschlossene Schule, keine abgemachte, in sich vollendete Theorie. „Wir wollen versuchen", sagt Bacon, „ob wir die Macht des Menschen tiefer begründen, weiter ausdehnen können, und wenn unsere Erkenntnisse auch hie und da in manchen speciellen Materien wahrer, sicherer, fruchtbarer sind als die herkömmlichen, so geben wir dennoch keine allgemeine in sich abgeschlossene Theorie."[3]

Jeder Philosoph hat ein Vorbild, das er in seinem Denken zu treffen und in Wissenschaft aufzulösen sucht. Platos Vorbild war die hellenische Kunst, die sich in den Werken der Dichter und Bildhauer seines Zeitalters ausprägte; Bacons Vorbild ist der erfinderische und entdeckende Geist, der seinem Zeitalter vorleuchtet. Beide

[1] Nov. Org. I, 108—10. Vgl. ebendas. II, 31. — [2] Nov. Org. I, 92 (Schluß).
[3] Nov. Org. I, 116.

Philosophen verhalten und unterscheiden sich, wie ihre Zeitalter; ihre Begriffe richten sich nach der menschlichen Kunst, aber die Kunst, welcher der griechische Philosoph gleichkommt, ist die theoretische, bedürfnißlose der schönen Form, diejenige dagegen, welcher Bacon entsprechen will, die praktische, erfindungslustige des menschlichen Nutzens. Er analysirt die Erfindung, wie Aristoteles den Beweis. Beide Philosophen sind Analytiker. Die Zergliederung des theoretischen Wissens gab die Untersuchung, welche den Inhalt des alten Organons ausmachen; die Analysis der Erfindung soll der Inhalt des neuen sein.

3. Die Herrschaft des Menschen.

Das Ziel der Wissenschaft ist die Erfindung. Das Ziel der letzteren ist die Herrschaft des Menschen über die Dinge, diese also ist unter Bacons Gesichtspunkt der alleinige und höchste Zweck der Wissenschaft. Der Mensch vermag nur so viel, als er weiß, sein Können reicht nur so weit als sein Wissen, Wissenschaft und Macht fallen in einen Punkt zusammen.[1] Je mehr eine Erfindung das Reich der menschlichen Herrschaft erweitert, um so gemeinnütziger und deshalb um so größer ist die erfinderische That, um so werthvoller und mächtiger ist die Wissenschaft, durch die sie stattfindet. Nicht die Art der Objecte adelt die Wissenschaft, sondern der Dienst, welchen sie der Menschheit leistet; es ist eine falsche Ansicht, gewisse Dinge für vornehmer als andere zu halten und diesen Rang auf die Wissenschaften zu übertragen, es giebt in der Wirklichkeit nichts, das der Erforschung unwerth oder für den Verstand verächtlich wäre, die Wissenschaft kennt so wenig als die Sonne etwas Niedriges oder Gemeines. „Was die geringfügigen und häßlichen Dinge betrifft, von denen man, wie Plinius sagt, nicht reden darf, ohne um Erlaubniß zu bitten, so müssen sie ebenso gut erkannt werden als die herrlichsten und kostbarsten. Die Wissenschaft ist nicht zu beflecken, auch die Sonne beleuchtet auf gleiche Weise Paläste und Cloaken und wird dadurch nicht unrein. Wir wollen kein Capitol und keine Pyramide dem menschlichen Uebermuthe weihen oder erbauen, sondern einen heiligen Tempel im menschlichen Geiste gründen nach dem Vorbilde der Welt. Was werth ist zu sein, das ist auch werth gewußt zu werden, denn die Wissenschaft ist das Abbild des Daseins, und nun sind die niedrigen Dinge so gut vorhanden als die herrlichen.“[2]

[1] Cog. et visa, Op. p. 592. Nov. Org. I, 3. — [2] Nov. Org. I, 120.

Genau ſo dachte Sokrates, dem unter den menſchlichen Dingen nichts zu gering und zu ſchlecht ſchien, um daraus eine richtige und wahre Vorſtellung zu löſen.

Man kann die Dinge nicht beherrſchen, ohne ſie zu kennen, und die Einſicht, welche die Dinge durchſchaut, iſt nur durch eine lange Bekanntſchaft, durch einen vertrauten Umgang zu erreichen. Wie ſich die Menſchenkenntniß nicht vorweg nehmen, ſondern nur im eingehenden und fortdauernden Verkehr erwerben läßt, ebenſo die Kenntniß der natürlichen Dinge. Dieſer Verkehr iſt die Erfahrung, die Welterfahrung, die ſich mitten im Getriebe der Dinge aufhält und deren Aeußerungen mit unbefangenem und offenem Sinne beobachtet. Der Weg zur Erfindung führt daher durch die Erfahrung; die Erfindung iſt Zweck, die Erfahrung das nothwendige Mittel. So wird Bacon der Philoſoph der Erfahrung. Es fehlt viel, daß die Erfahrung als ſolche ſchon Erfindung iſt, Erfahrungen haben die Menſchen von jeher gemacht und machen ſie täglich, warum nicht in eben dem Maße Erfindungen? Weil ihnen fehlt, was allein die Erfahrung erfinderiſch macht: der entdeckende Geiſt. Wie alſo muß die Erfahrung eingerichtet werden, damit die Erfindung unwillkürlich und nothwendig daraus hervorgehe? Dies iſt die Frage, in welche die baconiſche Aufgabe ſich faßt.

Die Erfindung iſt eine Kunſt, die ſich von der äſthetiſchen darin unterſcheidet, daß dieſe durch die Phantaſie etwas Schönes, jene durch den Verſtand etwas Nützliches hervorbringt. Nützlich iſt, was dem Menſchen dient, ſeine Macht vermehrt, die Macht der Dinge ihm unterwirft. Die gefährlichen Naturkräfte werden uns durch die Erfindung dienſtbar und botmäßig, ſei es, daß wie ſie gebieteriſch brauchen oder ſiegreich abwehren. So iſt der Blitz eine Naturgewalt, die uns bedroht, der Blitzableiter eine Erfindung, die uns jener Gefahr gegenüber ſichert. Um aber eine ſolche Erfindung zu machen, um überhaupt durch den Verſtand etwas hervorzubringen, muß ich alle dazu erforderlichen Bedingungen kennen. Jede Erfindung iſt eine Anwendung von Naturgeſetzen. Um dieſe anzuwenden, muß man ſie kennen, man muß wiſſen, unter welchen Bedingungen Wärme ſtattfindet, um ein Inſtrument zu erfinden, welches Wärme erzeugt. Man muß die Naturgeſetze des Blitzes kennen, um dem elektriſchen Funken die ableitende Spitze zu bieten. Und ſo in allen Fällen. Unſere Macht über die Natur gründet ſich auf unſere Einſicht in die

Natur und deren wirksame Kräfte. Wenn ich die Ursache nicht weiß, wie will ich die Wirkung erzeugen? „Macht und Wissenschaft", sagt Bacon, „fallen zusammen. Denn die Unkenntniß der Ursache vereitelt die Wirkung. Die Natur läßt sich nur besiegen, wenn man ihr gehorcht, und was dem forschenden Verstande als Ursache gilt, eben dasselbe gilt dem erfinderischen als Richtschnur und Regel."[1]

Also das richtige Verständniß der Natur ist das Mittel, wodurch die Erfahrung zur Erfindung führt. Ist die Wissenschaft die Grundlage alles Erfindens, so ist das richtige Verständniß der Natur oder die Naturwissenschaft die Grundlage alles Wissens, „die Mutter aller Wissenschaften", wie Bacon sie nennt.[2] Die Naturwissenschaft aber verlangt die richtige Auslegung der Natur, eine Kenntniß nicht bloß ihrer Erscheinungen, sondern ihrer Gesetze, d. h. eine wirkliche Naturerklärung. Diese macht den entscheidenden Wendepunkt, in dem die Theorie praktisch, die contemplative Wissenschaft operativ, die Erkenntniß productiv, die Erfahrung erfinderisch wird. Und die Erfindung selbst bildet den Uebergang von der Erklärung der Natur zur Herrschaft des Menschen. Durch die Wissenschaft wird die Erfahrung Erfindung, durch die Erfindung wird die Wissenschaft zur menschlichen Herrschaft. Unsere Macht beruht auf unsern Erfindungen und diese auf unserer Einsicht. In Bacons Geist gehören Macht und Wissen, menschliche Herrschaft und wissenschaftliche Naturerklärung so wesentlich zusammen, daß er beide einander gleichsetzt und durch „oder" verbindet: sein neues Organon handelt «de interpretatione naturae sive de regno hominis».

Daß im Wissen unsere Macht bestehe: in diesem echt philosophischen Satze stimmen Bacon und Spinoza überein. Nach Bacon macht uns das Wissen erfinderisch und darum mächtig, nach Spinoza macht uns das Wissen frei, indem es die Herrschaft der Affecte oder die Macht der Dinge über uns aufhebt. Darin zeigt sich die verschiedene Gedankenrichtung beider Philosophen. Spinoza setzt unsere Macht in das freie Denken, welches im Zustande ruhiger Weltbetrachtung beharrt und sich befriedigt, Bacon in das erfinderische Denken, welches praktisch auf den Weltzustand einfließt, denselben cultivirt und verändert. Das spinozistische Ziel heißt: die Dinge beherrschen uns nicht mehr; das baconische: wir beherrschen die Dinge! Bacon braucht die Macht der Erkenntniß praktisch, Spinoza theoretisch, beide im

[1] Nov. Org. I, 3. — [2] Nov. Org. I, 80.

weitesten Verstande. Spinozas höchstes Ziel ist die Contemplation, die den Menschen innerlich umwandelt und religiös macht, Bacons höchstes Ziel ist die Cultur, welche die Welt umwandelt und den Menschen zu ihrem Herrn macht.

4. Nutzen und Wahrheit. „Die Geburt der Zeit."

Es könnte scheinen, als ob nach Bacons Meinung die Philosophie zwar nicht mehr die Magd der Theologie, die sie im Mittelalter war, bleiben, aber diesen Dienst nur verlassen solle, um in einen andern zu treten, nämlich in den des menschlichen Nutzens oder der praktischen Lebenszwecke. Ihre Richtung würde dann völlig utilistisch ausfallen. Man hat auch Bacon so verstanden und den utilistischen Charakter seiner Lehre, das Wort im gewöhnlichen Sinne genommen, für eine ausgemachte Sache gehalten, welche die einen gut, die andern verwerflich finden. Indessen verfehlt man darüber Bacons wahre Ansicht. Je weiter und großartiger die menschlichen Lebenszwecke gefaßt werden, um so weniger gehören sie in das enge Gebiet des gewöhnlichen Nutzens, um so mehr fällt in Absicht auf solche Ziele die Wahrheit mit dem Nutzen, die Erkenntniß mit dem Werke zusammen. Sehr schön sagt Bacon schon in der Vorrede seines Gesammtwerks und wiederholt es öfters, daß auf seinem Wege zunächst nicht der Gewinn, sondern das Licht gesucht werden solle[1], daß die lichtbringenden Versuche werthvoller und begehrenswerther seien als die gewinnbringenden, man verfehle das Ziel, wenn man im Wettlauf nach jedem goldenen Apfel greife wie Atalanta.[2] In der Erkenntniß der wirklichen Dinge sei die Wahrheit der Nutzen selbst, und die Werke der Natur seien höher zu schätzen wegen der Wahrheit, die sie verbürgen, als wegen der Vortheile, die sie gewähren.[3]

Daher will auch Bacon das eigene Werk nicht als eine Sache betrachtet wissen, wobei er seinen Vortheil oder Ruhm im Auge habe, denn die Aufgabe, die er sich stellt, sei nicht willkürlich ersonnen, sondern aus dem Bedürfniß und Drange der Zeit hervorgegangen. Diese neue Philosophie, wenn sie gelingt und soweit sie gelingt, sei die „Geburt der Zeit", nicht die des Genies.[4]

---

[1] Inst. magna. Praef. Op. p. 274. — [2] Nov. Org. I, 70. Vgl. I, 99. — [3] Ebend. I, 124. Vgl. II, 4. «Activum et contemplativum res eadem sunt et quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum.» — [4] Ebend. I, 78.

Zehntes Capitel.

Die Erfahrung als Weg zur Erfindung.

I. Der Ausgangspunkt.

1. Die erste Frage.

Die Gesichtspunkte der baconischen Philosophie sind dargethan. Ihr Ziel ist die Begründung und Vermehrung der menschlichen Herrschaft, das Reich der Cultur: keine Cultur ohne Erfindung, welche die Naturkräfte dem Menschen in die Hand giebt, keine Erfindung ohne Wissenschaft, welche die Gesetze der Dinge an das Licht bringt, keine Wissenschaft ohne Naturerkenntniß, die nur einen Weg nehmen kann, den der Erfahrung. Unter jedem dieser Gesichtspunkte läßt sich Bacon charakterisiren, jeder bildet ein wesentliches Kennzeichen seiner Philosophie, aber keiner darf für sich allein gelten: er bezweckt die Erweiterung der menschlichen Culturwelt durch eine kunstgerechte Anwendung der Naturwissenschaft, er sucht die Naturwissenschaft durch einen richtigen Gebrauch der Erfahrung; er will die Erfahrung durch richtige Methode in Wissenschaft, die Wissenschaft durch geschickte Anwendung in Kunst, dieses kunstfertige Wissen in praktische und öffentliche Bildung verwandeln, die er für das ganze Menschengeschlecht anlegt. Welcher einzelne Name reicht aus, diesen Geist ganz und treffend zu kennzeichnen? Er wollte kein fertiges System, sondern ein lebendiges Werk schaffen, das sich mit den Zeiten fortbilden sollte, er streute die Saat aus für eine künftige Ernte, welche langsam reifen und erst in Jahrhunderten erfüllt sein würde; Bacon wußte es wohl, er genügte sich, der Sämann zu sein und ein Werk zu beginnen, welches allein die Zeiten vollenden konnten. Sein Selbstgefühl war das richtige Bewußtsein seiner Sache, es war nicht mehr und nicht weniger. In der Vorrede zur «Instauratio magna» sagt er am Schluß: „Ich schweige von mir selbst, aber von der Sache, um die es sich handelt, verlange ich, daß sie die Menschen nicht für eine bloße Meinung, sondern für ein Werk ansehen und überzeugt seien, daß wir nicht für eine Schule oder eine beliebige Ansicht, sondern für den Nutzen und die Größe der Menschheit neue Grundlagen suchen. Auch sollen sich die Leute nicht einbilden, daß unser neues Werk ein grenzenloses und übermenschliches sei, denn es ist in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums. Wir wissen es wohl,

daß wir Menschen sind und sterben müssen, aber wir glauben auch nicht, daß unser Werk im Laufe eines Menschenalters vollendet werden könne, sondern übergeben es der Zukunft. Wir suchen die Wissenschaft nicht anmaßend in den engen Zellen des menschlichen Geistes, sondern bescheiden in dem weiten Reiche der Welt."[1] „Wir unterscheiden drei Arten und gleichsam Stufen des menschlichen Ehrgeizes: auf der ersten Stufe sucht man die eigene Macht in seinem Vaterlande zu vermehren, das ist der gewöhnliche und schlechte Ehrgeiz; auf der zweiten sucht man des Vaterlandes Macht und Herrschaft innerhalb der Menschheit zu vermehren, dieser Ehrgeiz hat mehr Werth und nicht weniger Reiz; wenn es nun jemand unternimmt, die Macht und Herrschaft der Menschheit selbst über das Universum der Dinge herzustellen und zu erweitern, so ist ein solcher Ehrgeiz (wenn anders der Name noch paßt) unter allen der vernünftigste und erhabenste. Aber die Macht des Menschen über die Dinge beruht allein auf Kunst und Wissenschaft, denn die Natur wird beherrscht nur durch Gehorsam."[2]

Der Ausgangspunkt liegt in der Erfahrung, der Fortgang geschieht durch die Naturwissenschaft zur Erfindung, durch diese zur menschlichen Herrschaft. Daher ist die erste Frage: wie kommt die Erfahrung zur Naturwissenschaft? Oder da die Erfahrung zunächst nur die einzelnen Thatsachen und Vorgänge wahrnimmt und sammelt, beschreibt und erzählt, so heißt die Frage: wie wird aus der Naturbeschreibung Naturerklärung, aus der «descriptio naturae» die «interpretatio naturae», wie wird die Naturgeschichte zur Naturwissenschaft, die «historia naturalis» zur «scientia naturalis»?

Auf diese Frage führt sich die Aufgabe zurück, welche Bacon im ersten Buche seines neuen Organons negativ begründet und im zweiten positiv zu lösen sucht.[3]

2. Die negative Bedingung. Der Zweifel.

Die Natur will ausgelegt sein wie ein Buch. Die beste Auslegung ist diejenige, welche den Autor aus sich selbst erklärt und ihm

[1] Inst. magna. Praef. Op. p. 275. — [2] Nov. Org. I, 129. — [3] Er selbst nennt den ersten Teil seiner neuen Lehre «pars destruens». Hier sollen die entgegenstehenden Ansichten widerlegt und der menschliche Geist gereinigt, gleichsam die Tenne desselben gefegt werden, um ihn zu der neuen Erkenntniß fähig und empfänglich zu machen. Nov. Org. I., Aph. 115. Vgl. Partis II delineatio et argumentum. Op. p. 680.

keinen andern Sinn unterschiebt, als er hat; der Leser darf nicht seinen Sinn in den Schriftsteller hineinlegen, oder er bringt sich um die Möglichkeit eines richtigen Verständnisses und kommt zu Einbildungen, welche leer sind. Wie sich der commentirende Leser zum Buch, so soll sich die menschliche Erfahrung zur Natur verhalten. Nach Bacon ist die Wissenschaft das Weltgebäude im menschlichen Geiste: darum nennt er sie einen Tempel nach dem Vorbilde der Welt. Der Verstand soll die Natur abbilden und treffen, er soll nichts von sich aus hinzufügen, nichts von dem Objecte selbst weglassen oder übersehen, etwa verleitet durch einen kindischen und weichlichen Ekel vor solchen Dingen, die der Unverstand gemein oder abscheulich nennt. Er soll die Natur abbilden, indem er sie nachbildet, und nicht aus eigener Machtvollkommenheit sich ein Bild der Natur entwerfen, unbekümmert um das Original außer ihm; ein solches selbstgemachtes Bild ist nicht aus der Natur der Dinge genommen, sondern durch den menschlichen Verstand vorweggenommen: es ist in Rücksicht auf den Verstand eine «anticipatio mentis», in Rücksicht auf die Natur eine «anticipatio naturae», verglichen mit dem Original außer uns nicht dessen wirkliches Abbild, sondern ein nichtiges, wesenloses Bild, das nirgends existirt als in unserer Einbildung, ein Hirngespinst oder ein „Idolon". Darum ist die erste (negative) Bedingung, ohne welche eine Erkenntniß der Natur überhaupt nicht möglich ist: daß nicht Idole an die Stelle der Dinge gesetzt werden, daß in keiner Weise eine anticipatio mentis stattfinde. Nichts soll anticipirt, sondern alles erfahren oder aus den Dingen selbst geschöpft werden: keine Begriffe ohne vorhergegangene selbstgemachte Wahrnehmung, keine Urtheile ohne vorhergegangene selbstgemachte Erfahrung, keine anticipatio mentis, sondern nur interpretatio naturae. Hier findet Bacon den Grundmangel aller Wissenschaft, die ihm vorausging: statt die Natur zu interpretiren, hat man sie anticipirt, indem die Naturerklärung entweder auf vorgefaßte Begriffe oder auf eine zu geringe Erfahrung gegründet wurde; entweder wurde die Erfahrung schon unter einer anticipatio mentis angestellt oder dadurch unterbrochen, in beiden Fällen also etwas vorweggenommen, das die Erfahrung entweder gar nicht oder zu wenig bewiesen hatte. So kam es nicht zu einem richtigen und eindringenden Verständniß der Natur, so kam es nicht zu einer gesetzmäßigen und fruchtbaren Erfindung, so blieb die Erfindung dem Zufall preisgegeben, darum

war sie so selten, und die Wissenschaft selbst blieb in müßigen Speculationen befangen, darum war sie so unfruchtbar. Der Grund aller dieser Mängel ist die fehlende oder die zu leichtgläubige Erfahrung.

Der menschliche Verstand muß von jetzt an das vollkommen reine und willige Organ der Erfahrung werden. Er muß sich zuerst aller Begriffe entschlagen, welche er nicht aus der Natur der Dinge, sondern aus seiner eigenen geschöpft hat; diese Begriffe sind nicht gefunden, sondern anticipirt, sie sind Idole, die den menschlichen Verstand trüben und ihm die Natur verdunkeln, sie müssen aus dem Wege geräumt und gleichsam an der Schwelle der Wissenschaft für immer abgelegt werden. „Die Idole und falschen Begriffe", sagt Bacon, „belagern den menschlichen Geist und nehmen denselben so sehr gefangen, daß sie ihm nicht allein den Eingang der Wahrheit erschweren, sondern auch den wahrheitsoffenen Geist immer wieder hemmen, wenn wir uns nicht warnen lassen und mit allem Ernst gegen diese Vorurtheile rüsten."[1] Sie sind nach Bacon gleichsam die Unterlassungspflichten der Wissenschaft, sie gleichen den Irrlichtern, welche der Wanderer kennen muß, damit er sie meide; Bacon will sie uns kenntlich machen, diese Irrlichter der Wissenschaft, die uns von dem richtigen Wege der Erfahrung abführen: darum handelt er zuerst von den Täuschungen und dann von der Methode der Erkenntniß. Wer die wirklichen Abbilder der Dinge sucht, muß sich vor ihren Trugbildern hüten, deshalb muß er sie kennen lernen, wie der schlußfertige Denker die Trugschlüsse. „Die Lehre von den Idolen", sagt Bacon, „verhält sich zur Erklärung der Natur ganz ähnlich, wie die Lehre von den Trugschlüssen zur gewöhnlichen Dialektik."

Den Idolen und Vorurtheilen gegenüber, sie mögen kommen, woher sie wollen, beginnt die Wissenschaft mit dem Zweifel und der völligen Ungewißheit. Der Zweifel bildet den Ausgangspunkt der Wissenschaft, nicht deren Ziel, dieses ist die sichere und wohlbegründete Erkenntniß. Im Ausgangspunkte stimmt Bacon mit den Skeptikern überein, nicht im Resultat: „Die Ansicht derer, welche den Zweifel festhalten, und meine Wege stimmen in ihren Anfängen gewissermaßen zusammen, aber im Endziel trennen sie sich unermeßlich weit von einander in entgegengesetzte Richtungen. Jene erklären schlecht-

[1] Nov. Org. I, Aph. 38.

weg, daß nichts gewußt werden könne; ich ſage nur, daß auf dem bisher üblichen Wege nicht viel gewußt werden konnte; jene nehmen der menſchlichen Erkenntniß alles Anſehen; ich ſuche vielmehr nach Hülfsmitteln, ſie zu unterſtützen."[1] — „Das Ziel, welches ich im Sinne habe und mir vorhalte, iſt nicht der Zweifel (acatalepsia), ſondern die richtige Erkenntniß (eucatalepsia), denn ich will die menſchlichen Sinne nicht verwerfen, ſondern leiten und unterſtützen, ich will den menſchlichen Verſtand nicht geringſchätzen, ſondern regieren. Und es iſt beſſer, daß man weiß, wie viel zur Erkenntniß gehört, und dabei das eigene Wiſſen für mangelhaft hält, als daß man ſich ein tiefes Wiſſen einbildet und doch die Erforderniſſe dazu nicht kennt."[2]

Vergleichen wir den baconiſchen Zweifel mit dem carteſianiſchen: beide haben denſelben Urſprung und dieſelbe Richtung, daſſelbe Ziel vor ſich und daſſelbe Bewußtſein zu ihrem Beweggrunde: nämlich die Ueberzeugung von der Unſicherheit aller bisherigen Erkenntniß und das Bedürfniß nach einer neuen. Die Sache der Wiſſenſchaft muß wieder ganz von vorn, die Arbeit des Verſtandes ganz von neuem unternommen werden. Genau ſo denken Bacon und Descartes. Darum ſoll durch den Zweifel alle bisher gültige Erkenntniß zunächſt aufgehoben ſein, um freies Gebiet für eine neue zu ſchaffen. Ihr Zweifel iſt reformatoriſcher Art: er iſt die Reinigung des Verſtandes in Abſicht auf eine vollkommene Erneuerung der Wiſſenſchaft. Aber was ſoll nun der ſo gereinigte und zunächſt leere Verſtand? Hier unterſcheiden ſich die beiden Reformatoren der Philoſophie und nehmen entgegengeſetzte Richtungen, denen die Zeitalter folgen. Descartes ſagt: der reine Verſtand muß ganz ſich ſelbſt überlaſſen werden, um alle Urtheile lediglich aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen, aus der Kraft des klaren und deutlichen Denkens; Bacon dagegen erklärt gleich in der Vorrede zu ſeinem Organon: „Das einzige Heil, das uns übrig bleibt, beſtehe darin, daß die geſammte Arbeit des Verſtandes ganz von neuem wieder aufgenommen und der Verſtand ſelbſt vom erſten Anfange an niemals ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern beſtändig geleitet werde."[3]

---

[1] Nov. Org. I, Aph. 37 u. 67. Vgl. Scala intellectus sive filum lab. (Imp. phil.) Op. p. 710. — [2] Nov. Org. I, 126. — [3] Nov. Org. Praef. Op. p. 278. Indicia vera de interpr. nat. (Imp. phil.) Op. p. 677.

Den skeptisch gereinigten Verstand richtet Descartes auf sich selbst, Bacon auf die Erfahrung: jener macht ihn sogleich selbständig, dieser macht ihn vollkommen abhängig von der Natur als dem Gegenstande der Erfahrung; bei Descartes reift der Verstand, kaum seiner Vorurtheile ledig, sogleich zum Mann, bei Bacon bleibt er zunächst Kind und wird als Kind behandelt; diese Behandlung ist weniger kühn, aber sie erscheint naturgemäßer. Bacon behandelt den menschlichen Verstand wie ein Erzieher, das Kind soll allmählich sich entwickeln, wachsen, zunehmen. In einer solchen kindlichen Gemüthsverfassung, die den Eindrücken der Welt unbefangen offen steht, soll sich die Wissenschaft erneuern, indem sie sich wahrhaft verjüngt. Den Idolen gegenüber läßt Bacon die Wissenschaft mit dem durchgängigen Zweifel, der Natur gegenüber mit der reinen Empfänglichkeit beginnen. Der menschliche Verstand soll sich der Natur mit kindlichem Sinne ganz hingeben, um in der Natur wirklich einheimisch zu werden; er muß heimlich mit ihr vertraut sein, um sie erst zu erkennen, dann zu beherrschen. Daher vergleicht Bacon die Herrschaft des Menschen, welche in der Erkenntniß besteht, oft und gern mit dem Himmelreich, von dem die Bibel sagt: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen!" — „Die Idole jeglicher Art müssen alle durch einen beharrlichen und feierlichen Beschluß für immer vernichtet und abgeschafft werden. Der menschliche Verstand muß sich davon gänzlich befreien und reinigen, auf daß in das Reich der menschlichen Herrschaft, welches in den Wissenschaften besteht, der Eingang, wie in das Himmelreich, nur den Kindern offen sei."[1]

3. Die Idole und deren Arten.

Wir können demnach im Sinne Bacons diejenige Betrachtung der Dinge als die wahre bezeichnen, welche von der Erfahrung übrig bleibt nach Abzug aller Idole. Um den Ausgangspunkt und Weg der Erfahrung richtig zu bestimmen, ist daher das erste Erforderniß, daß jene Trugbilder genau erkannt und in Abrechnung gebracht werden. Es ist die Grundform aller Täuschungen, daß wir unwillkürlich unsere Natur in die der Dinge einmischen und deshalb kein richtiges Bild der letzteren gewinnen. Aus der Verfassung der menschlichen Natur und Gesellschaft folgen eine Menge Vorurtheile sehr ver-

[1] Nov. Org. I, 68. Cog. et visa, Op. p. 597.

ſchiedener Art, die uns gefangen nehmen und unſere Auffaſſung der Dinge verwirren. Um ſie genauer zu beſtimmen, unterſcheidet Bacon vier Quellen der Idole und ebenſo viele Arten, die daraus entſpringen: die natürlichen Trugbilder haben ihren Grund entweder in dem allgemeinen oder in dem individuellen Charakter der menſchlichen Natur, jene ſind die Eigenthümlichkeiten unſerer Gattung, unſeres Stammes (idola tribus), dieſe die Eigenheiten des Individuums, die ſich ins Unbeſtimmbare und Dunkle verlieren (gleichſam in die Höhle der Individualität, idola specus); die geſellſchaftlichen Vorurtheile beſtehen in den eingebildeten Werthen, in der conventionellen Geltung der Dinge, die nicht durch die Natur beſtimmt wird, ſondern durch die öffentliche Meinung, ſie ſtammen entweder aus dem täglichen Verkehr oder aus der ererbten Ueberlieferung, jene Beſtimmung macht der Markt, wie die Geltung der Waare (idola fori), dieſe die Schule. Die letzteren ſind die ſchlimmſten von allen, da ſie die größte Geltung, die der Wahrheit, beanſpruchen, das größte Anſehen, das der Weisheit, behaupten, und doch im Grunde nicht gehaltvoller ſind als die Fabeln und Dichtungen der Theaterwelt (idola theatri).[1]

Von dieſen vier Klaſſen menſchlicher Trugbilder iſt die zweite (die Eigenheiten des Individuums) zu vereinzelt und unberechenbar, um hier näher verfolgt zu werden; es genügt, die Beiſpiele zu beachten, welche Bacon für jene idola specus anführt: er rechnet dazu die Liebhabereien wie die Begabungen der Einzelnen, die beſondere Art der Erziehung wie des Umgangs, die individuelle Gemüthsart überhaupt und die jeweilige Lage der Gemüthszuſtände im beſonderen; der Verſtand des einen iſt vorzugsweiſe geſchickt Unterſchiede zu finden, der eines anderen dagegen Aehnlichkeiten, jener diſtinguirt, dieſer combinirt beſſer; oder bei dem einen tritt die Liebhaberei für das Alte in den Vordergrund und beſtimmt ſeine Neigungen und Urtheile, bei dem andern die Liebhaberei für alles Neue; ſo verſchieden ſind auch die Objecte ihrer Bewunderung, die Vorbilder ihrer Nachahmung. Mit einem Worte jeder einzelne Menſch iſt ein dunkler Mikrokosmus, und die Wahrheit ſoll nicht aus der kleinen Welt ge-

[1] Über die Lehre von den Idolen vgl. Nov. Org. I, 38—68. (Ueber die allgemeine Charakteriſtik der Idole ebend. I, 41—44.) De augm. scient. V, cp. 4.

ſchöpft werden, ſondern, wie ſchon Heraklit geſagt hat, aus der großen.[1]

Die drei andern Klaſſen ſind von mehr allgemeiner und öffentlicher Geltung, ſie können deutlich bezeichnet und grundſätzlich aufgegeben werden. Auch Bacon hat an einer andern wichtigen Stelle die Widerlegung der Idole, welche den negativen Theil ſeiner Lehre ausmacht, als eine dreifache bezeichnet, indem er die «idola specus» bei Seite ließ; er hat hier die drei anderen ſo geordnet, daß die «idola theatri» den erſten Ort einnehmen, die «idola tribus» den letzten.[2] Dieſe Anordnung erſcheint uns zweckmäßiger, denn ſie geht von außen nach innen, von den überlieferten Vorurtheilen zu den angeerbten und natürlichen. Man muß ſich zuerſt von der Autorität der Schulſyſteme, dann von der Geltung der herkömmlichen Beweiſe, zuletzt, was das Schwierigſte iſt, von den Täuſchungen losmachen, die aus der natürlichen Verfaſſung der menſchlichen Vernunft ſelbſt (ratio humana nativa) herrühren. Nach dieſer Reihenfolge wollen wir jetzt die Idole in Abrechnung bringen.

II. Die Ausſchließung der Idole.

1. Idola theatri.

Demnach ſind die erſten Irrlichter, die um ſo gefährlicher ſcheinen, als ſie in der Einbildung der Menſchen für leuchtende Geſtirne gelten, die «idola theatri».[3] Sie bezeichnen die großen Heerſtraßen der öffentlichen Irrthümer, breit getreten durch Schulen und Secten, denen die Menge folgt, und verzweigt in verſchiedene Richtungen, die alle von der wahren Erkenntniß abführen. Je weiter und länger man auf ſolchen falſchen Wegen geht, um ſo weiter verirrt man ſich.

---

[1] Über die idola specus, ebend. I, 42. Im beſonderen darüber I, 53—58. Vgl. De augm. scient. V, 4. An dieſer Stelle erklärt ſich auch der Name idola specus durch die Hinweiſung auf das platoniſche Bild (im Eingang des ſiebenten Buchs der Staatslehre), worin die in dunklen und falſchen Vorſtellungen befangenen Menſchen mit Höhlenbewohnern, die das Licht der Sonne nicht kennen, verglichen werden. — [2] Itaque pars ista, quam destruentem appellamus, tribus redargutionibus absolvitur: redargutione philosophiarum, redargutione demonstrationum, redargutione rationis humanae nativae. Part. II del. et arg. Op. p. 680. Aehnlich unterſcheidet Bacon in der Ueberſicht, welche dem Geſammtwerke vorausgeht (distributio operis): die Idole zerfallen in 2 Klaſſen, überlieferte und eingeborene (adscitia und innata); jene ſind die Schulſyſteme und herkömmlichen Beweiſe, dieſe die idola tribus. — [3] Nov. Org. I, 61—67.

Daher ist hier nichts wichtiger, als die Verirrung einzusehen und bei Zeiten umzukehren.

Zwei Richtungen sind vom Uebel: die falschen Behauptungen und der falsche Zweifel, der dogmatische Weg und der skeptische, dieser letztere so verstanden, daß er die Unbegreiflichkeit der Dinge zu seinem Grundsatz macht und damit selbst in die falsche Behauptung umschlägt. Auf beiden Wegen wird der Verstand irregeführt und verdorben, dort durch die Annahme unbegründeter Ansichten unterdrückt, hier durch die Ueberredung von der Erfolglosigkeit alles Denkens erschlafft und entnervt. Die neue Akademie ist das Beispiel einer solchen skeptischen Denkweise, dagegen ist das Muster eines falschen und anmaßenden Dogmatismus die aristotelische Philosophie, die nach türkischer Sitte die Rivalen umgebracht und sich dadurch eine Art Alleinherrschaft erworben hat.[1]

Der Grundzug aller dogmatischen Philosophie ist das unbegründete Annehmen und Behaupten. Mit der wahren Naturphilosophie verglichen, treten ihre Mängel zu Tage: entweder ist sie auf die Erkenntniß der wirklichen Dinge gar nicht oder nicht ernsthaft oder auf eine verkehrte Weise gerichtet. Verkehrt wird die Naturphilosophie, wenn die Natur nach der Analogie eines mechanischen Kunstwerks betrachtet und erklärt wird, als ob ihre Körper durch Zusammensetzung aus gewissen Elementen, durch darin verborgene Kräfte nach gewissen darin angelegten Formen entständen. Daher kommen die falschen Begriffe ursprünglicher elementarer Qualitäten, verborgener Eigenschaften, specifischer Kräfte u. s. f.[2]

Unbegründet ist die dogmatische Philosophie, wenn ihr die sicheren Grundlagen der Erfahrung fehlen, sei es, daß die empirische Grundlage unsicher oder gar nicht vorhanden ist. Sie ist unsicher, wenn auf Grund der gewöhnlichen ungeprüften Erfahrung allgemeine Annahmen gemacht werden, oder wenn dasselbe stattfindet auf Grund einer zwar geprüften, aber viel zu geringen Erfahrung; sie fehlt ganz, wenn sich die Annahmen auf religiösen Glauben und theologische Ueberlieferungen stützen: im ersten Fall entsteht eine Philosophie aus leerem Verstande, sophistisch und rationalistisch, im zweiten eine empirische, im dritten eine mystische Philosophie. Als Beispiel der ersten Art gilt Aristoteles, als Beispiel der zweiten die Alchymisten,

[1] Nov. Org. I, 67. Op. p. 293. — [2] Ebend. I, 66.

mit denen Bacon sehr unberechtigter Weise Gilbert zusammenstellt, als Beispiel der dritten Pythagoras und Plato, wie gewisse neuere Versuche aus der biblischen Schöpfungsgeschichte die Kosmogonie abzuleiten. Diese Mystiker suchen das Lebendige unter den Todten, sie irren nicht bloß, sondern vergöttern den Irrthum, und das ist das größte aller Uebel, eine wahre Pest für den Verstand. In diese drei Arten theilt sich das Geschlecht der Irrthümer: die sophistische, empirische und mystische Philosophie.[1]

Die idola theatri grundsätzlich ausschließen, heißt die Erkenntniß frei machen von allen Einflüssen der Ueberlieferung, von allem Glauben an das Ansehen fremder Meinungen, das heißt sie anweisen auf die eigene Betrachtung, die nicht was andere sagen oder für wahr halten gläubig annimmt und wiederholt, sondern nur, was sie selbst erfahren und wahrgenommen hat, aus Ueberzeugung festhält. Nach Abzug des ersten Idols bleibt daher nichts übrig als die Erfahrung in eigener Person. An die Stelle des Autoritätsglaubens tritt die selbständige Wahrnehmung.

2. Idola fori.

Hier wird uns sogleich eine zweite Einbildung gefährlich. Wir meinen die Dinge selbst zu kennen, ohne sie jemals ernstlich kennen gelernt zu haben; wir meinen über ihren Werth sicher zu sein, weil wir die Zeichen dafür besitzen und mit Leichtigkeit ausgeben. Diese Zeichen sind deren Namen und Worte, die wir eher kennen lernen als die Natur der Dinge selbst, und durch welche wir unsere Vorstellungen von den Dingen einander mittheilen. Gewöhnt von Kindheit an, statt der Dinge Worte zu setzen, mit diesen Worten jedem verständlich zu sein, halten wir unwillkürlich die Worte für die Sachen, die Zeichen der Dinge für die Dinge selbst, den Nominalwerth für den Realwerth. Die Worte sind gleichsam die geläufige Münze, womit wir im geselligen Verkehr die Vorstellungen der Dinge ausgeben und einnehmen: sie sind, wie das Geld im Handel, nicht der sachliche und natürliche, sondern der conventionelle Werth der Dinge, der durch die Verhältnisse des menschlichen Verkehrs gemacht wird. Wir müssen uns hüten, diesen Marktpreis für die Sache zu nehmen, er ist für diese selbst eine völlig auswärtige und gleichgültige Bestimmung. Die Worte richten sich so wenig nach der Natur der Dinge,

[1] Nov. Org. I, 62—65. Op. p. 290 flg.

daß z. B. in unſerm Sprachgebrauch die Sonne ſich noch immer um die Erde bewegt, während es in Wahrheit niemals der Fall war, während wir ſelbſt ſeit lange von dem Gegentheil überzeugt ſind. Die Worte ſagen nicht, was die Dinge *ſind*, ſondern was ſie uns *bedeuten*, wie wir ſie uns vorſtellen, und in den meiſten Fällen ſind unſere Worte ſo unſicher, als unſere Vorſtellungen unklar. Entweder ſind die Worte leer und bezeichnen nichts, wie z. B. das Wort „Zufall", oder ſie ſind verworren und bezeichnen etwas Unklares, wie z. B. die Worte „Erzeugung und Untergang, ſchwer, leicht, dünn, feucht u. ſ. f." Weil Worte und Sprachgebrauch die Dinge bezeichnen, nicht wie ſie ihrer Natur nach ſind, ſondern, wie ſie im menſchlichen Verkehre vorgeſtellt werden: darum rechnet Bacon die Einbildung, die an den Worten hängt und im Wort die Sache ſelbſt zu haben meint, unter die idola fori, darum liebt er ſo ſehr der *Wortweisheit* die *Sachkenntniß* entgegenzuſetzen: ein Gegenſatz, welcher unter ſeinen Nachfolgern zum Stichwort wurde. Was Bacon bei den idola fori über die Worte ſagt, enthält in der Kürze das Programm aller Unterſuchungen, die in ſeiner Richtung über die Sprache angeſtellt werden; ſowohl das Forum als die Idole ſpielen in dieſen Unterſuchungen ihre Rolle: das Forum, weil die Sprache als Werk der menſchlichen Uebereinkunft, d. h. als ein willkürliches Machwerk gilt, die Idole, weil die Worte Allgemeinbegriffe und darum weſenloſe Vorſtellungen bezeichnen. Wir müſſen uns hüten, aus der Autoritätsherrſchaft unter die Wortherrſchaft zu fallen, welche im Grunde mit jener zuſammengeht und ſchlimmer iſt, weil ſie weniger bemerkt wird, denn wir glauben, daß wir die Worte beherrſchen, während im Gegentheil ſie uns beherrſchen.[1]

Die Verblendung durch die idola theatri lag darin, daß wir, befangen unter der Autorität überlieferter Anſichten, nicht mit eigenen Augen ſehen, ſondern mit fremden; die Verblendung durch die idola fori beſteht darin, daß wir die Dinge nehmen, nicht wie ſie ſind, ſondern wie ſie im menſchlichen Verkehr gelten, daß wir ſtatt der Dinge nur mit Worten zu thun haben. Die Ausſchließung dieſer Idole iſt demnach die Hinweiſung unſerer Erfahrung von den Zeichen der Sache auf die Sache ſelbſt, vom Reden und Disputiren auf die ſachliche, in das Object ſelbſt eingehende Unterſuchung. Nach

[1] Nov. Org. I, 59—60.

Abzug der idola theatri bleibt uns nichts übrig als *ſelbſt kennen lernen*, nicht von anderen annehmen; nach Abzug der idola fori leuchtet ein, *was* wir kennen lernen ſollen: *die Dinge ſelbſt*. Dort wird die eigene Erfahrung gegen den Autoritätsglauben, hier die Sachkenntniß gegen die Wortweisheit aufgeboten. Verſuchen wir alſo, unverblendet durch fremde Meinungen und die Gewohnheit der Worte, mit unſeren eigenen Organen die Objecte ſelbſt zu erfaſſen, die Natur der Dinge im genauen Sinne ſelbſt wahrzunehmen.

3. Idola tribus.

Hier aber erhebt ſich aus unſerer eigenen Natur die gewaltigſte aller Täuſchungen, das ſchwerſte aller Bedenken: iſt unſere Wahrnehmung der Dinge auch *wahr*, ſind die Dinge wirklich ſo, wie wir ſie nehmen, wie ſie ſich in unſern Sinnen darſtellen und ſpiegeln, ſind die ſinnlichen Eindrücke die richtigen Abbilder der Dinge ſelbſt, der entſprechende Ausdruck *ihres* Weſens oder nicht vielmehr der entſprechende Ausdruck des *unſrigen*? Unſer Wahrnehmen und Begreifen der Dinge iſt gleichſam ein Ueberſetzen derſelben aus der phyſiſchen Natur in die menſchliche, aus dem Univerſum in unſere Individualität, aus der großen Welt in die kleine: eine Ueberſetzung, wobei das Original ſeine Eigenthümlichkeit einbüßt und die menſchliche unwillkürlich annimmt. So miſcht ſich in unſere ſelbſteigene Wahrnehmung der Dinge, unabhängig von den autoriſirten Lehrmeinungen und den geläufigen, im menſchlichen Verkehre gültigen Vorſtellungen, etwas den Dingen Fremdes, das wir unwillkürlich von uns aus mitbringen, das in den Bedingungen unſerer Natur liegt, wodurch wir die wahren Abbilder der Dinge verfehlen und verunſtalten. Unſere eigene Natur ſpiegelt uns Trugbilder vor, täuſcht uns mit falſchen Vorſtellungen: das ſind unſere angeſtammten Vorurtheile (idola tribus)[1]; ſie ſind die mächtigſten, denn ſie beherrſchen das ganze menſchliche Geſchlecht, ihre Herrſchaft iſt am ſchwerſten zu ſtürzen, denn ſie iſt nicht durch geſchichtliche Autorität im Laufe der Zeiten geworden, ſondern durch die Natur ſelbſt begründet. Die menſchliche Seele iſt ein Spiegel der Dinge, aber dieſer Spiegel iſt von Natur ſo geſchliffen, daß er die Dinge, indem er ſie abbildet, zugleich verändert, daß er keines darſtellt, ohne es zu verkehren und wie durch Zauber unſerer Natur analog zu machen.[2] Was aber hat die menſchliche Vorſtellungsart

[1] Nov. Org. I, 45—52. — [2] Nov. Org. I, 41.

mit den Dingen gemein und umgekehrt? Was hat z. B. die Sonne damit zu thun, daß sie dem Auge des irdischen Planetenbewohners die Erde zu umkreisen scheint? Das ist ein Trugbild, dessen Grund nicht in der Beschaffenheit der Sonne, sondern in unserer Beschaffenheit, in unserm Auge liegt, in unserm Standpunkt. Wenn ich behaupte, die Sonne bewegt sich, denn dies sagt die Bibel, dies lehrt Ptolemäus, so urtheile ich durch ein idolon theatri; wenn ich dasselbe behaupte, weil alle Welt so redet, so urtheile ich durch ein idolon fori; wenn ich sage, die Sonne bewegt sich, denn ich sehe es mit eigenen Augen, so urtheile ich durch ein idolon tribus.[1] Ich fühle die Wärme des Wassers mit meiner Hand und nach dieser Wahrnehmung halte ich dasselbe Wasser jetzt für kalt, wenige Augenblicke später für warm, ohne daß sich das Maß seiner Wärme verändert hat. So ist es mit allen unsern Wahrnehmungen, mit unserer gesammten Betrachtung der Dinge; wir messen und beurtheilen die Dinge nach unserem Maß, betrachten sie unter dem Gesichtspunkte unserer Natur, der freilich für uns der nächste und natürlichste, den Dingen selbst aber völlig fremd und gleichgültig ist; wir fassen sie auf, nicht wie sie sind, sondern wie sie sich zu uns verhalten, *nicht nach ihrer, sondern nach unserer Analogie*, wir betrachten sie «ex analogia hominis», nicht «ex analogia universi». Unter dieser Formel lassen sich die idola tribus am besten kennzeichnen. „Diese Idole", sagt Bacon, „sind in der menschlichen Natur selbst begründet, in dem Stamm oder Geschlechte der Menschheit. *Es ist falsch, den menschlichen Sinn für das Maß der Dinge zu halten.* Im Gegentheil sind vielmehr *alle* unsere Wahrnehmungen sowohl der Sinne als des Verstandes nach Analogie des Menschen, nicht nach Analogie des Universums. Der menschliche Verstand verhält sich zu den Strahlen der Dinge wie ein unebener Spiegel, der seine Natur mit der Natur der Dinge vermischt und so die letztere verkehrt und verdirbt."[2]

---

[1] Das Beispiel von der Bewegung der Erde um die Sonne ist nicht von Bacon, sondern von mir. — [2] Nov. Org. I, 41. Diese Stelle hat *Spinoza* in seinem zweiten Briefe an Oldenburg sehr verächtlich erwähnt; er behandelt Bacon als einen verworrenen Schwätzer, der über den Grund des Irrthums und die Natur des Geistes ins Blaue fasele, aber er widerlegt ihn nicht, er zeigt nicht einmal deutlich den Punkt, der zwischen ihm und Bacon die durchgängige Differenz ausmacht. Es ist der Mühe werth, diesen Punkt hervorzuheben, denn es ist offenbar in der obigen Stelle sehr vieles, was Spinoza ganz ebenso hätte sagen können. 1) Der Mensch ist nicht das Maß

Zwei Hauptquellen des Irrthums liegen in unserer Natur: die Sinne und der Verstand. Verglichen mit der Feinheit, mit der wirklichen und beständigen Natur der Dinge, sind unsere Sinne beschränkt, stumpf, täuschend und wandelbar; der Verstand dagegen hat die natürliche Neigung zu ordnen, zusammenzufassen, zu vereinigen, daher pflegt er auch eine größere Ordnung, Einförmigkeit, Uebereinstimmung in der Natur der Dinge anzunehmen, als die Wahrnehmung findet, er macht diese Voraussetzung nach seiner Art, hält daran fest, übersieht die widersprechenden Fälle, die Hartnäckigkeit macht ihn eigensinnig, der Eigensinn anmaßend, ungeduldig, hochmüthig, die Vorliebe für die ihm günstigen Thatsachen, die Ab-

der Dinge: dieser Satz ist aus der Seele Spinozas geredet. 2) Alle unsere Vorstellungen sind falsch, die nicht nach Analogie der Natur, sondern nach menschlicher gemacht sind; darin liegt der Grund unsers Irrthums, der Irrthum besteht in unsern inadäquaten Vorstellungen: dieser Satz ist nicht weniger echt spinozistisch. 3) Alle unsere Vorstellungen, die sinnlichen wie die logischen, sind nach menschlicher Analogie, also inadäquat; der menschliche Verstand ist von Natur ein inadäquater Spiegel der Dinge. Hierin allein liegt zwischen beiden der Differenzpunkt, welchen Spinoza deutlicher hätte hervorheben sollen. Denn nach ihm ist die Wahrheit dem menschlichen Geiste von Natur immanent, nur zunächst eingehüllt und verdunkelt durch die inadäquaten (sinnlichen) Ideen. Darum besteht die richtige Erkenntniß bei Spinoza allein in der Aufklärung des Verstandes. Bei ihm corrigirt sich der Verstand aus sich selbst; anders bei Bacon, wo er am Gängelbande der Natur durch fortgesetzte Erfahrung zur richtigen Erkenntniß erzogen wird. Dieser Gegensatz zwischen Spinoza und Bacon ist derselbe als zwischen Bacon und Descartes, als zwischen Locke und Leibniz, zwischen Empirismus und Rationalismus überhaupt. Daß hierin Spinoza dem Gegner kein Recht zuerkennt, liegt im Charakter seines Standpunkts. Vielleicht war es dem Spinoza auch unbequem, auf einem entgegengesetzten Standpunkte soviel Verwandtes zu finden, vielleicht war es diese Verwandtschaft, die ihm an Bacon besonders widerwärtig auffiel. Bei ihm galt der Wille als eine Folge der Erkenntniß, darum konnte er nie der Grund des Irrthums sein. Nun sagt er von Bacon: „Was dieser noch weiter zur Erklärung des Irrthums vorbringt, läßt sich alles auf die cartesianische Theorie sehr leicht zurückführen. daß nämlich der menschliche Wille frei und umfassender sei als der Verstand, oder wie sich Bacon selbst im 49. Aph. noch verworrener ausdrückt: „„Der menschliche Verstand ist kein reines Licht, sondern durch den Willen verdunkelt““. Die Stelle ist nicht genau angeführt; sie lautet: „der menschliche Verstand ist kein reines Licht, sondern wird durch den Willen und die Affecte verdunkelt, daher braucht er die Wissenschaft, wozu er will, er hält für wahr, wovon er wünscht, daß es wahr sei u. s. w.“ Bacon sagt, daß die Begierde den Verstand verwirre, Spinoza sagt, daß die Begierde ein verworrener Verstand sei. In der That erklären beide Urtheile dasselbe, nämlich die Verworrenheit der Begierde.

neigung gegen die widerstreitenden machen ihn oberflächlich und unerfahren. Die Affecte mischen sich ein und trüben ihn gänzlich. Aus Vorliebe zur Einheit und systematischen Ordnung sucht er nach sogenannten Principien oder letzten Gründen; statt die Dinge zu untersuchen und zu zerlegen, abstrahirt er davon und ergeht sich in leeren Begriffen, überspringt die wirklichen kleinen Theile der Körper und ergötzt sich an eingebildeten Atomen, überspringt die Mittelursachen und spielt mit Endursachen, läßt das Nächste unbekannt und geht im Fluge auf das Entfernteste, das er in den Endursachen ergriffen zu haben meint. Dieser Flug ist eine doppelte Täuschung: er soll nicht fliegen, sondern Schritt für Schritt gehen, in Wahrheit ist er auch nicht geflogen, denn jene Endursachen oder Zwecke hat er nicht aus der Quelle des Weltalls geschöpft, sondern aus sich, aus seiner eigenen Natur, bloß aus dieser. Er hat das Nächste außer Acht gelassen und ist bei dem Allernächsten stehen geblieben, bei sich selbst; er hat das Entfernteste gesucht, vorwärts in das Unermeßliche gestrebt und ist keinen Schritt weiter gekommen.[1]

Was bleibt demnach übrig, wenn uns Verstand und Sinne täuschen und der menschliche Geist von Natur ein trügerischer Spiegel der Dinge ist? Verstand und Sinne dürfen nicht gelassen werden, wie sie sind; man muß sie bearbeiten, berichtigen, unterstützen, damit sie den Dingen gerecht werden; man muß „den Zauberspiegel des Geistes" klar und eben schleifen, damit aus dem speculum inaequale ein speculum aequale werde. Dies geschieht nicht durch Natur, sondern allein durch Kunst. Was dem bloßen Sinn und dem sich selbst überlassenen Verstande nicht möglich ist, nämlich die Dinge richtig wahrzunehmen, das soll beiden mit Hülfe künstlicher Werkzeuge gelingen. Ausgerüstet mit dem geschickten Instrument wird die menschliche Wahrnehmung richtig, ohne dasselbe ist sie trügerisch. Was dem bloßen Auge unsichtbar oder undeutlich ist, wird dem bewaffneten Auge sichtbar und klar mit Hülfe des Fernrohrs und Mikroskops. Die menschliche Hand kann wohl die Wärme des Wassers fühlen, aber nicht eigentlich wahrnehmen, nicht beurtheilen, denn wir empfinden nur die eigene Wärme und wie sich dazu die des berührten Körpers verhält. Die Temperatur des Körpers, für sich genommen, zeigt uns das Thermoskop, es sagt dem Auge, was die Hand

[1] Nov. Org. I, 45—25. Vgl. De int. nat. sent. XII. Una veritas, una interpretatio: sensus obliquus, animus alienus, res importuna. Op. p. 734.

nicht wahrzunehmen vermag.[1] Wir wollen die Wahrnehmung mit Hülfe des Instruments Beobachtung nennen, und das Mittel, wodurch wir eine Naturerscheinung rein darstellen, ohne fremdartige und verhüllende Zusätze, Versuch oder Experiment. Was daher übrig bleibt nach Abzug der «idola tribus», ist die Beobachtung und der Versuch. So erklärt sich Bacon selbst: „Weder die bloße Hand noch der sich selbst überlassene Verstand können viel ausrichten. Sie bedürfen beide der Instrumente und Hülfsmittel." Und an einer andern Stelle: „Alle wahre Erklärung der Natur besteht in richtigen Experimenten, wobei der Sinn nur über das Experiment, dieses über die Natur und die Sache selbst urtheilt."[2] Der sich selbst überlassene Verstand, wenn er auch noch so logisch geschult ist, löst kein Räthsel der Natur und bewegt keines ihrer Werke, ebenso wenig vermögen es unsere bloßen Sinne und Leibeskräfte, wären sie auch noch so geübt. Die Dialektik kann so wenig ein Naturgesetz erkennen, als die Athletik einen Obelisken aufrichten.[3]

In der Natur des menschlichen Verstandes ist es vorzüglich ein Begriff, der uns verführt, die Erklärung der Natur verfälscht und die Hauptschuld der Unwissenheit und Unfruchtbarkeit der bisherigen Philosophie trägt. Wir sind geneigt, unsere Natur und deren Bestimmungen auf die Dinge zu übertragen, die Dinge nach uns, statt uns nach den Dingen zu richten und auf diese Weise die Naturerscheinungen nach menschlicher Analogie aufzufassen. So erklären wir die Natur falsch, wir tragen menschliche Bestimmungen auf sie über und denken ihre Erscheinungen nicht physikalisch, sondern anthropomorphisch. Es liegt in der Verfassung unseres Verstandes, Gattungsbegriffe zu bilden, in der unseres Willens, nach Zwecken zu handeln; diese Gattungsbegriffe und Zwecke sind Formen, welche zum Wesen des Menschen gehören, in der Natur der Dinge nichts erklären, und diese nichtserklärenden Begriffe haben in der Philosophie die Rolle der Principien gespielt. „Der wißbegierige Verstand", sagt Bacon, „kann nirgends Halt machen oder ausruhen, sondern er strebt über jede Grenze hinaus, aber vergebens. Ihm scheint undenkbar,

---

[1] Nov. Org. II, Aph. 13. Ueber die Wärmeempfindung, die bloß subjectiv und relativ ist, ebend. Tafel der Grade Nr. 41; über die Wärmebeobachtung vermöge des Thermoskops, ebend. Nr. 38. — [2] Nov. Org. I, Aph. 50. Vgl. Aphorismi et consilia de auxiliis mentis (Imp. phil.). Op. p. 733. — [3] Nov. Org. Praef. Op. p. 277, 278.

daß es eine letzte äußerste Grenze der Welt geben soll; unwillkürlich meint er, es müsse noch etwas jenseits der Grenze geben. Auf der andern Seite ist es ebenso undenkbar, daß bis zu diesem Augenblick eine Ewigkeit abgelaufen sei, denn jene gewöhnliche Unterscheidung des Unendlichen a parte ante und a parte post kann man unmöglich gelten lassen; daraus würde folgen, daß eine Unendlichkeit größer sei als die andere, und daß sich das Unendliche selbst verzehre und zum Ende neige. Aehnlich ist die subtile Theorie von der unendlichen Theilbarkeit der Linien, die auf der Ohnmacht des Gedankens beruht. Aber am verderblichsten zeigt sich diese Ohnmacht des Geistes in der Auffindung der Ursachen. Obgleich oberste und allgemeinste Ursachen in der Natur existiren müssen, die sich nicht weiter begründen lassen, so greift dennoch der rastlose Geist nach Bestimmungen, die ihm bekannter sind. Während er in weite Fernen hinausstrebt, fällt er zurück auf das Allernächste, nämlich auf die Endursachen, die aus der menschlichen Natur, nicht aus der des Universums stammen: und aus dieser Quelle fließt das unglaubliche Verderben der Philosophie. Es verräth den unerfahrenen und oberflächlichen Denker, wohl im Allgemeinen nach Ursachen zu verlangen, im Einzelnen dagegen nicht darnach zu suchen."[1]

Im Zweckbegriff unterscheidet sich die Metaphysik von der Physik. Die Natur nach Zwecken erklären, heißt die Metaphysik in die Physik einmischen, das heißt die Physik verwirren und unfruchtbar machen. Die Unfruchtbarkeit einer Wissenschaft ist ihr Elend. Wie sich Bacon die Aufgabe setzt, diesem Elende abzuhelfen, so ist er darauf bedacht, überall in den Wissenschaften die verworrenen Zustände aufzuklären, das Vermischte zu trennen, das Ungleichartige zu sondern. Er will die Physik reinigen, darum verweist er die Endursachen, welche der Physik nichts helfen können, in die Metaphysik. Die Physik beschäftigt sich nicht mit den Formen, sondern mit der Materie der Dinge, sie erklärt die Erscheinungen im Einzelnen, bescheidet sich mit den Mittelursachen (causae secundae) und überläßt die ersten Gründe der Dinge der Metaphysik, sie erklärt nichts durch Zwecke, sondern alles in der Natur durch wirkende Ursachen (causae efficientes). Die wirkenden Ursachen sind die physikalischen (causae

[1] Nov. Org. I, 48.

physicae). So bezeichnet Bacon in seiner Schrift «De dignitate et augmentis scientiarum» die Theorie der Zwecke als einen Theil der Metaphysik, den man bisher zwar nicht außer Acht gelassen, aber an einen falschen Ort gestellt hatte. „Man pflegte die Endursachen in der Physik, nicht in der Metaphysik zu untersuchen, aber diese verkehrte Ordnung hat sehr schlimme Folgen gehabt und besonders in der Physik den größten Schaden angerichtet. Denn die Methode der Endursachen in der Physik hat die Untersuchung der natürlichen Ursachen vertrieben und zu nichte gemacht. Deshalb war die Naturphilosophie eines Demokrit und anderer, welche Gott und Geist von der Bildung der Dinge fernhielten, die Weltordnung aus dem Spiel der Naturkräfte erklärten (welches sie Schicksal oder Zufall nannten) und die Ursachen der einzelnen Erscheinungen aus einer materiellen Nothwendigkeit, ohne alle Einmischung von Zwecken, herleiteten, in physikalischer Rücksicht bei weitem sicherer und eindringlicher als die Theorien eines Plato und Aristoteles." — „Die Untersuchung der Zwecke ist unfruchtbar und kinderlos wie eine gottgeweihte Jungfrau."[1]

Damit ist Bacons Ziel und Weg in der Hauptsache bezeichnet. Er will die Herrschaft des Menschen über die Natur durch die Erfindung, die Erfindung durch die erfahrungsmäßige Erklärung der Natur, die Erklärung der Natur ohne alle Idole. Laß dich in deiner Ansicht von den Dingen nicht durch irgend welche Autorität oder Lehrmeinung bestimmen, sondern betrachte selbst, lerne selbst die Dinge kennen! Lerne die Dinge kennen nicht durch Worte, sondern in der Wirklichkeit, nicht wie sie in den landläufigen Vorstellungen erscheinen, sondern wie sie in der Natur sind, d. h. untersuche die Dinge selbst, nimm sie wahr! Aber nimm sie wahr ohne alle menschliche Analogien, laß dich nicht irren durch die Sinne, welche dir Trugbilder vorspiegeln, durch den schnellfertigen Verstand, der das Einzelne überfliegt und unwillkürlich sich selbst den Naturkräften unterschiebt, d. h. stütze deine Wahrnehmung auf Beobachtungen und Versuche, schließe von deiner Naturerklärung von vornherein die Zwecke aus, suche überall nichts als die wirkenden Ursachen der Naturerscheinungen!

Was also übrig bleibt nach Abzug aller Idole, das ist die experimentirende Wahrnehmung unter dem Gesichtspunkte der mechan-

[1] De augm. scient. Lib. III, cap. 4 u. 5.

iſchen oder natürlichen Cauſalität. Auf dieſem Wege allein kann der menſchliche Geiſt das wirkliche Abbild der Natur treffen. Und das iſt nach Bacon die Aufgabe der Wiſſenſchaft: „Die Welt ſoll nicht, wie bisher geſchehen iſt, in die enge Sphäre des menſchlichen Verſtandes eingezwängt, ſondern dieſer ſoll ausgedehnt und erweitert werden, um das Bild der Welt, wie ſie iſt, in ſich aufzunehmen".[1]

Elftes Capitel.

Der Weg der Erfahrung.

I. Die Aufgabe.

1. Die wahre Differenz.

Die einzig wahre und fruchtbare Betrachtungsweiſe iſt alſo die experimentirende Wahrnehmung, gerichtet allein auf die wirkenden Urſachen der Dinge. Wir wollen dieſe von allen Idolen gereinigte Wahrnehmung, dieſe vollkommen objective Beobachtung der Dinge mit Bacon die reine Erfahrung nennen (mera experientia). Was die Erfahrung ſoll, leuchtet ein: ſie geht aus von den Thatſachen der Natur und richtet ſich auf deren Urſachen. Es handelt ſich darum, den Weg ausfindig zu machen, der nicht durch einen glücklichen Zufall, ſondern mit Nothwendigkeit von dem einen Punkte zum andern führt: dieſer Weg iſt die Methode der Erfahrung. Ihre erſte Aufgabe verlangt, die Thatſachen der Natur kennen zu lernen und deren Merkmale aufzufaſſen, die Fälle zu ordnen und zu ſammeln, auf dieſem Wege das Material herbeizuſchaffen, welches den Stoff der Wiſſenſchaft bildet. Denken wir uns dieſe Aufgabe mit möglichſter Vollſtändigkeit gelöſt, ſo haben wir eine Reihe von Fällen, eine Sammlung von Thatſachen, die zunächſt nur beſchrieben und erzählt werden können. Die Löſung der erſten Aufgabe beſteht mithin in der einfachen Aufzählung der wahrgenommenen Thatſachen (enumeratio simplex), deren ſachliche Zuſammenſtellung die Naturbeſchreibung oder Naturgeſchichte ausmacht. Wie wird aus einer ſolchen Naturbeſchreibung Naturwiſſenſchaft, aus dieſer Erfahrung Erkenntniß oder, was daſſelbe heißt, aus der Erfahrung der Thatſachen die der Urſachen? Erſt die Erfahrung der Urſachen iſt

[1] Parascene ad hist. nat. N. IV. Op. p. 422.

wirkliche Erkenntniß, denn „alles wahre Wissen ist Wissen durch Gründe". Wie also erfahre ich die Gründe oder die wirksamen Bedingungen, unter denen die fragliche Erscheinung stattfindet?

Jede Naturerscheinung ist mir unter gewissen Bedingungen gegeben. Es handelt sich darum, unter den gegebenen diejenigen zu erkennen, welche zur Erscheinung selbst nothwendig und wesentlich sind, ohne welche die fragliche Erscheinung nicht stattfinden könnte. Also lautet die Frage: wie finde ich die wesentlichen Bedingungen? Und die Antwort: indem ich von den gegebenen die unwesentlichen oder zufälligen abziehe; der Rest, welcher bleibt, besteht offenbar in den wesentlichen und wahren. Weil die nothwendigen Bedingungen in allen Fällen die gegebenen nach Abzug der zufälligen sind, darum nennt sie Bacon die wahre Differenz (differentia vera) und bezeichnet diese als die Quelle der Dinge, die wirkende Natur oder die Form der gegebenen Erscheinung (fons emanationis, natura naturans, naturae datae forma).[1] Wie die wahre Betrachtung der Dinge die menschliche Wahrnehmung ist nach Abzug aller Idole, so sind die wahren Bedingungen eines Phänomens die vorhandenen nach Abzug der zufälligen. Also heißt die Frage: wie erkenne ich die zufälligen? Diese herauszufinden und von den gegebenen auszuscheiden, macht die eigentliche Aufgabe und das Ziel der baconischen Erfahrung. Ist diese Aufgabe gelöst, so ist damit die Einsicht in die wesentlichen Bedingungen des Phänomens, die Erkenntniß der Ursache, die interpretatio naturae, gegeben.

2. Die Formen.

Die aristotelische Metaphysik hat vier Arten der Ursachen unterschieden: Materie, Form, wirkende Ursache, Endursache. Die Endursachen sind aus der Erklärung der natürlichen Dinge auszuschließen; sie haben hier nichts ausgerichtet, vielmehr geschadet, denn sie gehören unter die Trugbilder unseres Verstandes. Aristoteles hat die Form mit dem Zweck zusammenfallen lassen, Bacon setzt sie gleich der wirksamen Ursache oder den Bedingungen, aus denen eine Erscheinung stets hervorgeht, die das Wesen derselben ausmachen. Daher ist ihm die Form der Natur gleichbedeutend mit ihrer nothwendigen Wirkungsart, d. h. mit ihrem Gesetz; die Erforschung, Auffindung, Erklärung dieses Gesetzes gilt ihm als die Grundlage alles

[1] Nov. Org. II, 1.

Wiſſens und erfinderiſchen Handelns.[1] Es iſt wohl zu beachten, in welchem Sinne Bacon den Begriff der Form verſteht, dieſen in der philoſophiſchen Schulſprache eingeniſteten, vielumſtrittenen, der Mißdeutung ausgeſetzten Terminus. Auch iſt er ſelbſt in dieſem Punkte vielfach mißverſtanden worden von Seiten der Ueberſetzer und Erklärer. Er verſteht unter Form nicht Zweck, nicht Gattung oder Typus, ſondern Wirkungsart, ſo fällt ſie zuſammen mit der causa efficiens, aber ſie deckt ſich mit dieſer nicht ganz. Was unter gewiſſen Umſtänden geſchehen kann und geſchieht, durch das Zuſammenwirken der verſchiedenen Körper, durch deren Einwirkung auf einander, folgt ebenfalls aus Urſachen, aber aus ſolchen, die, an veränderliche Bedingungen geknüpft, nicht beſtändig, ſondern vorübergehend wirken, ſie ſind «causae fluxae», hier fällt die causa efficiens mit der causa materialis zuſammen, weshalb Bacon an derſelben Stelle auch ſagt «causa efficiens et materialis».[2] Demnach verſteht Bacon unter Form die conſtante oder beſtändige Wirkungsart der Natur, er verſteht unter Formen die allgemeinen und nothwendigen Naturkräfte, die immer wirken, und deren jede das Weſen einer allgemeinen phyſikaliſchen Eigenſchaft ausmacht. Es ſind die Grundkräfte, entſprechend den Grundeigenſchaften der Körper. Darum nennt er auch die Formen „ewig und unwandelbar“ und bezeichnet die Erforſchung derſelben als die Aufgabe der Grundwiſſenſchaft oder Metaphyſik, während die Phyſik es mit der Wirkſamkeit der verſchiedenen Stoffe (causa efficiens et materialis) zu thun hat.[3] Die Metaphyſik ſpielt bei Bacon eine doppelte Rolle, was freilich zur Präciſion ihrer Stellung nicht beiträgt: ſofern ſie die Endurſachen oder Zwecke betrachten ſoll, bildet ſie eine Provinz für ſich, die von der Phyſik zu trennen iſt; als Erforſchung der Grundkräfte dagegen bildet ſie die Grundlage der Phyſik, und Bacon würde beſſer gethan haben ſie „allgemeine Phyſik“ zu nennen. Auf die Metaphyſik in dieſem phyſikaliſchen Sinn iſt das baconiſche Organon gerichtet.

Es kann kein Zweifel ſein, daß Bacon nur dieſen Sinn mit dem Ausdruck „Form“ verbindet. Wer die Formen erkennt, der hat die Einſicht in die allgemeinen Naturkräfte gewonnen und vermag das Höchſte zu leiſten, „der begreift“, ſagt Bacon, „die Einheit der Natur in den verſchiedenartigſten Erſcheinungen, der kann Dinge entdecken

[1] Nov. Org. II, 2. — [2] Nov. Org. II, 3. Vgl. De augm. Lib. III, cp. 4. Op. p. 80 — [3] Ebend. II, 9.

und hervorbringen, die völlig neu sind, die weder die wandelbare Natur noch die eifrigste Kunst jemals zu bewirken vermocht, deren Gedanke selbst nie würde in eines Menschen Kopf gekommen sein." Wer der Natur im Einzelnen hie und da eine Wirkung ablauscht, der kann manches erfinden, aber die Grenzen der menschlichen Herrschaft rückt er nicht weiter. Wer die allgemeinen Naturkräfte versteht und dadurch zu regieren weiß, dem steht die höchste Erfindungskraft zu Gebot, welche Bacon „Magie" nennt, nicht weil sie Wunder verrichtet, sondern „wegen des weiten Spielraums und der größern Herrschaft über die Natur". Die Metaphysik im obigen Sinn, praktisch angewendet, ist Magie; die Physik in der engeren Bedeutung, praktisch angewendet, Mechanik.[1] Die Form ist der Inbegriff der wesentlichen Bedingungen, aus denen die Erscheinung nothwendig hervorgeht. Diese Form gesetzt, sagt Bacon, so ist die Erscheinung unfehlbar da, diese Form aufgehoben, so ist die Erscheinung unfehlbar entschwunden: sie ist der Wesensgrund (fons essentiae), aus dem die Erscheinung folgt.[2]

Die Erscheinung, um die es sich handelt, ist eine allgemeine und durchgängige Eigenschaft aller Materie, wie Wärme, Licht, Schwere. Der Inbegriff ihrer wesentlichen Bedingungen, der Wesensgrund ist kein geheimnißvolles Ding, sondern eine Thätigkeit, ein Vorgang, ein bloßer Act (actus purus), der auf eine gesetzmäßige und bestimmte Weise geschieht. „Wenn ich von Formen spreche", sagt Bacon, „so verstehe ich darunter nichts anderes als die Gesetze und Bestimmungen des reinen Actes, die das Wesen einer einfachen und allgemeinen Naturerscheinung ausmachen. Es ist ganz dasselbe, ob ich Form der Wärme, Form des Lichtes oder Gesetz der Wärme, Gesetz des Lichtes sage."[3]

Demnach heißt die Aufgabe des Organons: wie erkennen wir die Form oder die wesentlichen Bedingungen einer solchen Erscheinung?

II. Der Weg zur Lösung.

1. Die Tafeln der Instanzen.

Die Auffindung der wesentlichen Bedingungen setzt die Ausschließung der unwesentlichen voraus, diese werden ausgeschlossen von den vorhandenen Bedingungen, unter denen uns die fragliche

[1] Nov. Org. II, 3 u. 9. — [2] Ebend. II, 4. — [3] Ebend. II, 17.

Erſcheinung, z. B. die Wärme, gegeben iſt, alſo ſetzt die Ausſchließung der unweſentlichen Bedingungen voraus die Wahrnehmung einer Reihe gegebener Fälle. Die Forderung heißt: finde die weſentlichen Bedingungen, d. i. die Differenz, welche bleibt nach Abzug der unweſentlichen Bedingungen von den vorhandenen! Mit einem Subtractionsexempel verglichen, iſt die Aufgabe dreitheilig: ſtelle den Minuendus auf, dann den Subtrahendus, finde den Reſt! Das Erſte iſt die Wahrnehmung und Aufzählung gegebener Fälle, das Zweite die Ausſchließung (exclusio, rejectio) der unweſentlichen Bedingungen, das Dritte die Einſammlung, gleichſam die Weinleſe der weſentlichen (vindemiatio).

In jedem gegebenen Fall, z. B. der Wärmeerſcheinung, ſind nothwendig alle weſentlichen Bedingungen enthalten, aber zugleich ſind eine Menge anderweitiger Beſtimmungen, begleitende Umſtände u. ſ. f. damit verbunden, die mir den eigentlichen Vorgang verhüllen. Die weſentlichen Bedingungen ſind da, aber für mich nicht erkennbar. Wie mache ich ſie erkennbar? Was zwar in jedem Falle ſtattfindet, aber in keinem einzelnen mir erkennbar hervortritt, wird einleuchtender ſein, wenn ich viele Fälle zuſammenſtelle, darin gleichartig, daß in jedem die fragliche Erſcheinung ſich zeigt. Was die Bedingungen betrifft, ſo ſtimmen in einigen dieſe vielen Fälle überein, in anderen nicht; ich werde die letzteren mit Sicherheit für unweſentlich und nicht zur Sache gehörig halten, die erſten mit einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit für weſentlich. Jedenfalls läßt ſich das Gebiet der Unterſuchung verengen. Jetzt iſt das Ergebniß zu prüfen. Die weſentliche Bedingung geſetzt, ſo iſt die Erſcheinung da. Iſt ſie nicht da, ſo iſt die Bedingung nicht weſentlich, ſondern zu eliminiren. Alſo müſſen jetzt andere Fälle geſucht und wahrgenommen werden, darin den erſten vergleichbar, daß ſie ähnliche Bedingungen haben, aber darin entgegengeſetzt, daß die fragliche Erſcheinung nicht ſtattfindet. Es ſind die Gegenfälle. Sie enthalten den Subtrahendus, wie die erſten den Minuendus. Jene nennt Bacon „die poſitiven oder übereinſtimmenden", dieſe „die negativen oder contradictoriſchen Inſtanzen". Die Ordnung und Aufzählung der poſitiven Inſtanzen bildet die «tabula essentiae et praesentiae», die der negativen die Tafel der Abweichung («tabula declinationis sive absentiae»). Um in dem Bilde des Rechenexempels zu bleiben: die Aufgabe der Subtraction wird angeſetzt durch die Vergleichung der poſitiven und

negativen Instanzen, sie wird gelöst durch die Ausschließung der unwesentlichen und Einsammlung der wesentlichen Bedingungen («rejectio» und «vindemiatio»). Zwischen den Ansatz und die Lösung hat Bacon noch eine dritte Vergleichungsreihe gestellt, die dazu beitragen soll, die wesentlichen Bedingungen erkennbar zu machen. Mit der Zunahme der letzteren, wenn sie in der That wesentlich sind, muß auch die Erscheinung zunehmen und ebenso umgekehrt. Die hier aufgeführten Fälle beziehen sich auf die graduelle Vermehrung und Verminderung, Bacon nennt sie daher „die Tafel der Grade".

Die fünf Abschnitte, welche nach Bacon den Weg zur Lösung bezeichnen und eintheilen, sind demnach: die Aufstellung der positiven Instanzen, die Entgegenstellung der negativen, die Vergleichung der Grade, die Ausschließung des Unwesentlichen, die Sammlung des Wesentlichen.

2. Das Beispiel. Die Wärme.

Bacon hat diesen Weg nicht bloß vorschreiben, sondern auch zeigen wollen, wie man ihn geht. Das Beispiel, welches er wählt, ist die Wärme. Daß die Wärme unter den Wirkungsweisen der Natur eine centrale Stellung einnimmt, hat die älteste Physik geahnt, die neueste bewiesen; es giebt vielleicht keinen Punkt, in welchem alltägliche Lebenserfahrung, Speculation und exacte Naturforschung so nah zusammenstoßen. Der erste italienische Naturphilosoph Telesius setzte Stoff und wirkende Thätigkeit als die Urprincipien der Natur, den Stoff als das passive, Wärme und Kälte als die activen (nature agenti) und verglich sie mit dem, was die Peripatetiker „Formen" nannten.[1] Wir wissen, daß Bacon unter Formen nichts anderes versteht als die active Natur selbst, die gesetzmäßige und nothwendige Wirkungsweise, die Wärme gilt ihm als Hauptform, als das vorzüglichste und hauptsächlichste aller Beispiele. Wer die Formen erkennt, sagt Bacon, durchschaut die Einheit der Natur. Aus der mechanischen Wärmelehre wird in der heutigen Physik die Lehre von der Erhaltung und Einheit der Kraft bewiesen, das höchste und umfassendste Princip der gesammten Naturwissenschaft. Und es ist merkwürdig genug, daß in der Auflösung der Frage: was ist Wärme? Bacon auf seinem Wege zu einem Ergebniß gekommen ist, welches mit der Erklärung der neuesten Physik fast übereinstimmt.

[1] Bernard. Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano di Francesco Fiorentino (Firenze 1872), I, 224.

Es ist wahr, daß dieser baconische Weg sehr umständlich, künstlich erschwert, in manchen einzelnen Bestimmungen falsch ist, theils fehlten dem Zeitalter, theils ihm selbst die richtigen Vorstellungen von Wärmebeschaffenheit, Wärmeverbreitung, Wärmeleitern, Wärmecapacität u. s. f. Im Widerspruch mit sich selbst macht er die Wärmeempfindung zum Maß der Wärmebeschaffenheit (Temperatur), er nimmt Wärme und Kälte, als ob sie entgegengesetzte Qualitäten wären, und sagt gelegentlich bei der Vergleichung der Grade: „Holz ist nicht so kalt als Metall, doch das gehört in die Tafel der Kältegrade". Zuerst werden 28 positive Instanzen der Wärmeerscheinungen aufgeführt, diesen 32 negative Instanzen entgegengestellt, dann folgen 41 Fälle gradueller Vergleichung, darauf 14 Exclusionen, endlich die Lese.[1]

Als positive Instanzen gelten vor allem die Wärmeerscheinungen unter Einwirkung der Sonnenstrahlen und des Feuers, dann die Erwärmung flüssiger und luftförmiger Körper, die thierische Wärme (die thierischen Bedeckungen, wie Wolle, Haare, Federn, nimmt er für warme Körper, während sie schlechte Wärmeleiter sind), Entstehung der Wärme unter chemischen Einflüssen, durch Reibung u. s. f. Das Alles wird vereinzelt aufgeführt, die wichtigsten Instanzen neben solchen, die nichtig oder falsch sind. Um gründlich zu erscheinen, hat sich Bacon den eigenen Weg ohne Noth erschwert und durch Gestrüpp ungangbar gemacht. Wäre er bei fundamentalen Erscheinungen geblieben, hätte er den Begriff der negativen Instanz etwas weiter und richtiger gefaßt, so wäre sein Weg kürzer und lichtvoller gewesen. Wärme unter Einwirkung der Sonnenstrahlen ist eine positive Instanz, Wärme durch Reibung ebenfalls. Nun gilt ihm als negative Instanz die ähnliche Bedingung ohne die fragliche Erscheinung. Sonnenstrahlen ohne Wärme, Reibung ohne Wärme müßten, wenn sie wären, in den beiden gegebenen Fällen negative Instanzen sein. Gegen die Reibung giebt es keine negative Instanz, Bacon räumt es selbst ein[2], gegen die Sonnenstrahlen versucht er als negative Instanz den Satz, daß die Mondstrahlen nicht wärmen, aber erstens ist der Mond keine Sonne, und zweitens läßt er es selbst auf den Versuch ankommen,

[1] Nov. Org. II, 11–13. 18. 20. (Positive Instanzen giebt Bacon eigentlich nur 27, die letzte heißt «alia».) — [2] Nov. Org. II, 12. Tab. decl. s. abs. Nr. XXII.

ob die Mondstrahlen durch starke Concentration nicht auch wärmen.[1] Wenn Wärme unter Lichtentwicklung als positive Instanz gilt, so ist die entsprechende negative Licht ohne Wärme. Aber hier liegt eine zweite negative Instanz offen zu Tage: Wärme ohne Licht, Wärme durch Reibung! Eine Entgegensetzung, um so wichtiger, weil sie gar nicht problematisch ist, eine Erscheinung, um so fundamentaler, eine Instanz, um so prärogativer (mit einem späteren baconischen Ausdruck zu reden), weil es gegen sie, wie Bacon selbst sagt, keine negative Instanz giebt.

Hier ist ein Grundfehler, der nicht der Methode, sondern der Ausübung zur Last fällt. Ich habe den Fall vor mir: A unter der Einwirkung von B. Der Fall hat zwei mögliche Gegenfälle: A ohne B, B ohne A. Es sei fraglich, ob sich A ohne B constatiren läßt, es ist nicht fraglich, daß B ohne A stattfindet. Jetzt ist die sicherste Gegeninstanz B ohne A, Wärme ohne Licht, Wärme durch Reibung. Statt gleich bei dem ersten Schritt Halt zu machen und die sicherste Gegeninstanz aufzurufen, schleudert Bacon im Zuge der positiven Instanzen weiter und kommt hier unter andern auch zur Reibung mit der Genugthuung, daß er es auf Nr. 16 gebracht hat.

Daher kommt es auch, daß Bacon manches erst am Schluß seiner Tabellen sagt, was er gleich zu Anfang hätte sagen sollen: erst in der letzten Stelle der Gradvergleichungen bezeichnet er den Unterschied zwischen Wärmeempfindung und Wärmebeschaffenheit, und daß jene nur relativ und subjectiv sei; erst in der letzten Stelle der Exclusionen zieht er aus der Thatsache der Wärme durch Reibung den erleuchtenden Schluß, daß die Wärme nicht etwas ursprünglich Gegebenes, also kein Stoff sei, sondern eine Thätigkeit, eine Wirkung im aktiven Sinn.[2]

Zuletzt gewinnt er sein Resultat aus wenigen Instanzen, welche er selbst die einleuchtenden Fälle (eluscentiae, instantiae ostensivae) nennt, weil hier die Sache selbst weniger durch Nebenumstände verdeckt wird: als solche gelten ihm die Flamme, die Reibung, das Sieden, Verdampfen, Schmelzen. Man sieht, daß die vorhergehenden Aufstellungen zum großen Theil Parademarsch und jene vielen Instanzen Paradesoldaten waren, von denen die wenigsten in den Krieg kommen. Aus einigen hervorgehobenen Thatsachen wird ausgemacht,

[1] Nov. Org. II, 12. Tab. decl. Nr. V. — [2] Nov. Org. II, 20.

was die Wärme als ſolche iſt, abgeſehen von unſerer Empfindung: der phyſikaliſche Begriff der Wärme. Wärme iſt Bewegung, nicht etwa ſo, als ob die Bewegung eine ihrer Eigenſchaften ſei, als ob ſie Bewegung erzeuge oder durch dieſelbe erzeugt werde: ſie iſt ſelbſt nichts anderes als Bewegung, als eine beſondere Art der Bewegung. Was für eine Art? Die Reibung zeigt, daß dieſe Bewegung nicht von einer Maſſe auf eine andere übertragen oder mitgetheilt wird, ſondern innerhalb der Theile eines Körpers vor ſich geht; die Erſcheinungen des Siedens, Verdampfens u. ſ. f. zeigen, daß die Bewegung expanſiv, die Wärme alſo ein ausdehnender Bewegungsact iſt; aus der Flamme will Bacon erkennen, daß dieſe ausdehnende Bewegung nach aufwärts ſtrebt, aus dem Feuer und der Verbrennung, daß ſie unregelmäßig, oscillirend, die kleineren Theile durchdringend, heftiger Art iſt. Seine Definition heißt: Wärme iſt eine ausdehnende, gehemmte, durch die kleineren Theile ſtrebende Bewegung. Die heutige Phyſik erklärt: Wärme iſt kein Stoff, ſondern Bewegung, eine beſondere Art der Bewegung, keine Bewegung größerer Maſſengruppen, keine fortſchreitende, keine drehende, keine wellenartige, wie Schall oder Licht, ſondern eine unregelmäßige Bewegung der kleinſten Theile, der Molecüle und Atome: ſie iſt unregelmäßige Molecularbewegung.

3. Induction und Deduction.

Jetzt laſſen ſich die Wege genau erkennen und unterſcheiden, auf denen der menſchliche Geiſt die Erkenntniß ſucht. Es giebt überhaupt nur zwei Wege, welche verſucht werden können, der eine führt in die Irre, der andere zur Wahrheit: entweder folgen wir den Irrlichtern unſerer Idole oder dem wahren Licht der Natur. Jede Erkenntnißart, da ſie durch Gründe ſtattfindet, iſt eine Beweisart, die falſchen Beweiſe ſind gleichſam die Befeſtigungen und Schutzwehren unſerer Vorurtheile, die dadurch bewaffnet und verſtärkt werden. Den Trugbildern entſprechen die Trugbeweiſe. Der ſchlimmſte von allen, der die natürliche Ordnung des Erkennens völlig verkehrt, iſt der Schluß aus bloßen Begriffen, aus allgemeinen Vorderſätzen durch erkünſtelte Mittelſätze auf leere Schlußſätze; dieſe Beweisart geht nicht von Thatſachen zu Geſetzen, ſondern von Worten zu Worten, ſie verfehlt nicht bloß die Natur, ſondern läuft ihr zuwider und verliert ſie ganz außer Augen. Darum nennt Bacon dieſe Art der Wortbeweiſe, die bei der Schule in Anſehen ſtehen,

dieſes leere dialektiſche Verfahren der gewöhnlichen Deduction „die Mutter der Irrthümer und die Calamität der Wiſſenſchaften“.[1]

Das entgegengeſetzte Verfahren beginnt nicht mit leeren Begriffen, ſondern mit Thatſachen oder Wahrnehmungen. Wenn aber aus der erſten beſten Wahrnehmung ſogleich ein allgemeiner Satz abgeleitet und daraus die übrigen ſchulgerecht gefolgert werden, ſo ſind wir um nichts gebeſſert, ſondern fallen zurück in die ſchlechte für grundfalſch erkannte Beweisart. Es iſt nicht genug, von Wahrnehmungen auszugehen, es muß auch am Leitfaden der Thatſachen, nach der Richtſchnur der Erfahrung von Satz zu Satz fortgeſchritten werden. An die Stelle der gewöhnlichen Deduction tritt der Erfahrungsbeweis.[2]

Unſere Sinneswahrnehmungen ſind beſchränkt und trügeriſch. Wenn wir von falſchen Wahrnehmungen ausgehen, ſo iſt der ganze Erfahrungsbeweis nichtig. Um als brauchbare Prämiſſen zu gelten, müſſen die Wahrnehmungen berichtigt, die Thatſachen feſtgeſtellt werden. Dies geſchieht durch Beobachtung und Verſuch. Der menſchliche Verſtand iſt aus Vorliebe für allgemeine Sätze geneigt zu voreiligen Schlüſſen. Es darf aus den gegebenen und richtigen Thatſachen nicht mehr geſchloſſen werden als daraus folgt: der Erfahrungsbeweis ſei ſtreng und exact, er gehe von Schritt zu Schritt, nicht ſprungweiſe, ſondern ſtufenweiſe.[3]

Aus wenig Thatſachen läßt ſich mit Sicherheit nicht viel ſchließen. Nun iſt das Ziel der Erfahrung die Entdeckung der verborgenen Naturproceſſe, die Einſicht, wie die Natur handelt, die Erklärung der Naturgeſetze. Eine ſolche Erklärung nennt Bacon „Axiom“. Um mit Sicherheit Axiome zu finden, darf der Geſichtskreis der Erfahrung, ich meine die Thatſachen, welche ſie umfaßt, nicht zu beſchränkt und dürftig ſein.[4]

Geſtützt alſo auf richtige, durch Beobachtung und Verſuch feſtgeſtellte Thatſachen, auf ein umfaſſendes Material ſolcher Fälle, ſchreite dieſe weitblickende Erfahrung vorſichtig und behutſam vorwärts, von Schritt zu Schritt, von Stufe zu Stufe, bei jedem Schluß, den ſie macht, immer ſpähend, ob nicht Thatſachen vorhanden ſind, welche dagegen zeugen. Dieſer Weg richtiger Erfahrung iſt die Induction, der eigentliche Schlüſſel zur Erklärung der Natur. „Zur

[1] Nov. Org. I, 69. — [2] Ebend. I, 19. 76. — [3] Ebend. I, 19. — [4] Ebend. I, 70.

Grundlegung der Sache handelt es sich zuerst um eine ausreichende und brauchbare, durch Beobachtung und Versuch festgestellte Naturbeschreibung. Denn was die Natur thut oder leidet, läßt sich nicht erdichten noch erdenken, sondern nur entdecken. Aber eine solche Naturbeschreibung ist so mannichfaltig und zerstreut, daß sie den Verstand verwirrt und diffus macht, wenn sie nicht geordnet dargestellt wird. Daher sind Tabellen und Reihen der Instanzen zu entwerfen und so einzurichten, daß der Verstand sein Verfahren darauf richten kann. Aber auch nach einer solchen Vorbereitung ist der sich selbst überlassene und willkürliche Verstand noch nicht zureichend und geschickt, die Axiome zu entdecken, wenn er nicht gelenkt und geschützt wird. Darum muß man drittens die methodische und wahre Induction anwenden, die der eigentliche Schlüssel ist zur Erklärung der Natur."[1]

Der wahren Induction entspricht die wahre Deduction. Das Ziel aller Erkenntniß sollte die Erfindung sein, nicht die zufällige, sondern die absichtliche, methodische. Die Kunst des Erfindens ruht auf der Anwendung der Naturgesetze, fordert also deren Entdeckung, die im Wege der reinen Erfahrung, der richtigen Induction geschieht. So theilt sich der neue Weg, auf den Bacon hinweist, in zwei Hauptabschnitte: von der Wahrnehmung zur Entdeckung, von der Entdeckung zur Erfindung, vom Versuch zum Axiom, vom Axiom zum Versuch; der erste Versuch geht auf Entdeckung, der letzte auf Erfindung. Den ersten Weg nennt Bacon Induction, den zweiten Deduction: jene ist die Methode der Erklärung, diese die Methode der Anwendung. Die Induction endet mit dem erkannten Gesetz, die Deduction mit der gelungenen Erfindung.[2] So schließt Bacons Philosophie, wie er sein Leben geschlossen haben wollte: mit dem Triumph des Experiments.

Was die bloße Erkenntniß der Dinge betrifft, so giebt es nur *einen* Weg, der zum Ziel führt: die Methode der Induction. Sie ist, sagt Bacon, der wahre Weg, welchen bisher noch keiner versucht hat.[3] Und was für die Bedeutung und Würdigung Bacons sehr wichtig ist: die Induction gilt ihm als der wahre Weg, in Absicht nicht bloß auf die Physik, sondern auf alle Erkenntniß ohne Ausnahme. Er erklärt ausdrücklich, daß dieselbe Methode, wonach Wärme, Licht, Vegetation u. s. f. untersucht werden, auch allein gültig sei zur Er-

[1] Nov. Org. II, 10. — [2] Ebend. II, 10. — [3] Ebend. II, 127.

forſchung der Gemüthsbewegungen, der Geiſtesthätigkeiten, des bürgerlichen Lebens u. ſ. f., daß auch Logik, Moral, Politik, überhaupt alle Wiſſenſchaften mit der Naturphiloſophie unter einen und denſelben Geſichtspunkt fallen.

Zwölftes Capitel.

Die Methode der Induction.

I. Die negativen Inſtanzen.

Wir müſſen den Punkt hervorheben, auf welchen Bacon ſelbſt in ſeiner Methodenlehre das größte Gewicht gelegt, den er als das eigentliche Kennzeichen ihrer Neuheit an ſo vielen Stellen geltend gemacht hat. Geſetzmäßige und wahre Induction nennt er die ſeinige, um ſie von einer andern zu unterſcheiden, die weder geſetzmäßig noch wahr iſt, die regellos verfährt und zu falſchen Ergebniſſen kommt. Erfahrung und Induction als ſolche ſind ſo wenig neu, daß ſie vielmehr den täglichen Unterhalt unſerer Erkenntniß ausmachen; jeder Tag bringt uns Erfahrungen, aus einer Reihe täglicher Erfahrungen ziehen wir zuletzt eine Summe, die uns als endgültiges Reſultat oder Axiom gilt. Dieſer Schluß von der Thatſache auf das vermeintliche Axiom geſchieht auch im Wege der Induction, und nach einer ſolchen Induction bildet ſich die tägliche Lebensweisheit, wie die Wetterregel im Verſtande des Bauern. Aber ebenſo überzeugen wir uns täglich von der Unſicherheit unſerer ſo gemachten Erfahrung, von der Unrichtigkeit ihrer Schlüſſe. Eine neue Erfahrung, worauf wir bei der Summe der früheren nicht gerechnet hatten, zeigt, daß unſere Regel falſch war, und eine einzige genügt, das vermeintliche Geſetz zu widerlegen. Wenn auch nur einmal nicht eintrifft, was unſerer Regel nach eintreffen ſollte, ſo iſt bewieſen, daß dieſe Regel nicht gültiger war als ein Idol. Dieſer Fall bildet gegen unſere Regel die negative Inſtanz. Und im Laufe der gewöhnlichen Erfahrung ſtoßen wir fortwährend auf ſolche negative Inſtanzen, die wieder zu nichte machen, was wir auf unſere bisherige Erfahrung gegründet und auf dieſen Grund hin geglaubt hatten. An ſolchen negativen Inſtanzen pflegen die Wetterregeln der gewöhnlichen Art zu Schanden und lächerlich zu werden, und die gewöhn-

liche Erfahrung steht nicht sicherer als der Kalender. Sicher steht die Erfahrung erst, wenn sie die negativen Instanzen nicht mehr zu fürchten hat, wenn ihre Resultate nicht mehr der Gefahr ausgesetzt sind, daß sie der nächste Augenblick mit einer unerwarteten Erfahrung widerlegt; wenn ihr mit einem Worte keine unvorhergesehenen Fälle mehr begegnen können. Daher muß die Erfahrung, um sicher zu gehen, soviel als möglich alle Fälle vorhersehen, sie muß sich bei Zeiten gegen die Gefahr der negativen Instanzen schützen, indem sie dieselben bedenkt; sie selbst muß, bevor sie ihr Resultat abschließt, die negativen Instanzen aufsuchen und ihnen begegnen, damit nicht diese ihr begegnen und das vorzeitige Resultat umstoßen. Der einzig sichere Weg der Erfahrung führt mitten durch die negativen Instanzen hindurch. Diesen Weg nennt Bacon im Unterschiede von der gewöhnlichen Erfahrung die methodische, im Unterschiede von der gewöhnlichen Induction die wahre. Widerlegt überhaupt kann eine Erfahrung nur werden durch das Zeugniß widersprechender Thatsachen. Wenn keine Thatsache mehr gegen sie zeugt, so ist sie unwiderleglich, so steht sie fest. Und gegen dieses Zeugniß kann sich die Erfahrung nur dadurch schützen, daß sie es selbst aufsucht und abnimmt, daß sie, wie in einem Rechtsstreite, die positiven Instanzen mit den negativen gleichsam confrontirt und erst nach diesem Verhöre sich entscheidet; sie muß den ersten Grundsatz der Gerechtigkeit befolgen: audiatur et altera pars!

Die negativen Instanzen machen die Erfahrung schwierig und im wissenschaftlichen Verstande gesetzmäßig; ohne dieselben ist sie leicht und unkritisch, darum legt Bacon ein so großes und nachdrückliches Gewicht auf die negativen Instanzen: sie gelten ihm als das Kriterium der erfahrungsmäßigen Wahrheit, als deren einzige Bürgschaft. Verbürgt ist die Wahrheit, wenn sie widerspruchslos ist; verbürgt ist die erfahrungsmäßige Wahrheit, wenn sich die Erfahrung bei jedem ihrer Urtheile die möglichen Widersprüche vorhält, klar macht und löst. Dies geschieht durch die Beachtung der widerstreitenden Fälle. Diese hemmen und sichern jeden Schritt der Erfahrung und geben ihr die Richtschnur, wonach sie langsam dem sichern Ziele zustrebt, nicht vorschnell zu einem eingebildeten und nichtigen forteilt. „Ich halte dafür", sagt Bacon in seinen Gedanken und Meinungen, „daß man eine solche Form der Induction einführe, die aus einzelnen Thatsachen allgemeine Schlüsse zieht, aber so, daß

dagegen nachweislich kein widersprechendes Zeugniß, keine negative Instanz mehr aufgeführt werden kann."[1] Durch die unausgesetzte Vergleichung der positiven Instanzen mit den negativen werden die nothwendigen Bedingungen von den zufälligen gesondert. Deshalb nennt Bacon diesen vergleichenden Verstand „das göttliche Feuer", wodurch die Natur gesichtet und die Gesetze ihrer Erscheinungen erleuchtet werden: „Es muß eine Sichtung und Zersetzung der Natur stattfinden nicht durch das elementare Feuer, sondern durch den Verstand, der gleichsam das göttliche Feuer ist". „Nur durch die negativen Bedingungen können wir zu den affirmativen vordringen nach allseitiger Ausschließung."[2] Anspielend auf die Alchymisten, jene philosophi per ignem, welche im wirklichen Feuer die Körper auflösen und scheiden, sagt Bacon, er brauche zu seiner Scheidung nicht den Vulcan, sondern die Minerva, freilich eine andere Minerva als die der bisherigen Wissenschaften, die zur Einsicht in die verborgene Processe der Natur viel zu plump und unbeholfen war.[3]

Wir sahen früher, wie die baconische Wissenschaft aus dem Zweifel hervorging, der ihr nichts übrig ließ als die reine Erfahrung; sie will den Zweifel nicht gleich den Skeptikern festhalten, sondern strebt nach sichern Erkenntnissen, aber auf diesem Wege nimmt sie den Zweifel mit sich als fortwährenden Begleiter aller ihrer Untersuchungen und schließt keine ab, ohne diesen Begleiter gehört und beruhigt zu haben. Jener erste Zweifel, der aller Wissenschaft vorausgeht, macht diese rein empirisch; dieser zweite, der die Wissenschaft auf jedem ihrer Schritte begleitet, macht die Erfahrung kritisch. Ohne den ersten würde die Erfahrung schon in ihrem Ursprunge mit Idolen behaftet sein und deshalb stets im Trüben bleiben; ohne den andern würde sie auf ihrem Wege Idole statt der Wahrheit ergreifen und deshalb leichtgläubig und abergläubisch werden. Davor schützt sie der fortgesetzte Zweifel, der kritische Verstand, der gegen jede positive Instanz die negative aufruft. Woher anders kommt die Leichtgläubigkeit und der Aberglaube der Leute, als aus diesem Mangel an kritischem Verstande, aus dieser Nichtbeachtung der negativen Instanzen, aus dieser leichten und faulen Befriedigung mit ein paar positiven beliebigen Fällen? Hätte man die negativen ebenso gut gehört, so würden so viele Wunderdinge, die

[1] Cogitata et visa. Op. p. 597. — [2] Nov. Org. II, 15 u. 16. — [3] Ebend. II, 6 u. 7.

man unerklärlichen und dämoniſchen Kräften zuſchreibt, nie geglaubt worden ſein. Da fabelt man von hellſehenden Schlafwandlern, welche die Zukunft weiſſagen und treffen, von prophetiſchen Träumen, die erfüllt worden u. ſ. f. Der leichtgläubige Verſtand, ſchon durch die ungewöhnliche und außerordentliche Begebenheit gefeſſelt, begnügt ſich mit dem einen, nicht weiter unterſuchten Falle, erzählt die Sache weiter, wird abergläubiſch und macht Abergläubiſche. Der kritiſche Verſtand fragt: wo ſind die Schlafwandler, die nicht weiſſagen, deren Weiſſagungen nicht eintreffen? Ohne Zweifel würde man ſie finden, wenn man ſie ſuchte, und eine einzige ſolche negative Inſtanz würde hinreichen, aller Welt den Glauben an die Unfehlbarkeit ſolcher Weiſſagungen zu nehmen, alle Welt zu überzeugen, daß hier andere Kräfte im Spiele ſind als dämoniſche oder gar göttliche. Wenn jeder Glaube der Art, der ſich auf gewiſſe Fälle, auf gewiſſe Erfahrungen beruft, die Feuerprobe der negativen Inſtanzen beſtehen ſollte, die er erfahrungsmäßig beſtehen müßte, wie wenige würden dieſe Probe aushalten! „Als man jemand", ſagt Bacon, „in einem Tempel die Votivtafeln der Geretteten zeigte und dann mit der Frage zur Laſt fiel, ob er jetzt die gnädige Gottheit anerkenne, antwortete er ſehr richtig mit der Gegenfrage: aber wo ſtehen die verzeichnet, welche trotz ihrer Gelübde im Schiffbruch umgekommen ſind? Und dieſelbe Bewandtniß hat es (fährt Bacon fort) mit jeglichem Aberglauben, den Sterndeutereien, Träumen, bedeutungsvollen Wahrzeichen, Verhängniſſen, und was dergleichen mehr iſt. Die Menſchen, die ſich an ſolchen leeren Dingen ergötzen, bemerken immer nur die Fälle, wo die Sache zufällig eintrifft, die erfolgloſen dagegen, obwohl ſie bei weitem die Mehrzahl ſind, laſſen ſie außer Acht. Am tiefſten aber hat ſich dieſes Uebel in die Wiſſenſchaften und die Philoſophie eingeſchlichen. Der menſchliche Verſtand hat einmal dieſen eigenthümlichen und feſtgewurzelten Irrthum: daß er ſich (den Hang zum Wunderbaren ganz bei Seite geſetzt) überhaupt mehr durch poſitive Inſtanzen als durch negative beſtimmen läßt, während er ſich doch beiden mit gleicher Unparteilichkeit hingeben ſollte. Ja für die Aufſtellung eines wahren Axioms iſt die Bedeutung der negativen Inſtanz allemal größer als die der poſitiven."[1] Denn offenbar können hundert Fälle nicht beweiſen, was ein einziger widerlegt.

[1] Nov. Org. I, 46. Vgl. De augm. scient. V, cp. 4. Op. p. 140.

Die negativen Instanzen, welche Bacon methodisch geltend macht, bilden in seiner Philosophie den kritischen Widerspruchsgeist, die Bürgschaft gegen alle leichtgläubige Empirie, gegen alles leichtfertige Annehmen, mit einem Worte gegen alle Idole, vor denen die bloße Erfahrung nicht schützt, noch weniger der sich selbst überlassene Verstand. Denn die bloße Erfahrung beachtet die negativen Instanzen nicht, sie sammelt Fälle und macht daraus leichtfertige Axiome; noch weniger beachtet sie der sich selbst überlassene Verstand, der die Erkenntniß nur aus sich schöpft ohne Rücksicht auf alle äußern Instanzen: so verfehlen beide die wirklichen Abbilder der Dinge. Dagegen die kritische Erfahrung vereinigt den Reichthum der Erfahrung mit der Kraft des Verstandes, indem sie die Einseitigkeiten beider und darum deren Irrthümer vermeidet. Sie sammelt, indem sie sichtet, und handelt auf diese Weise ebenso erfahrungsmäßig als verständig: sie ist rationelle, denkende, vernunftgemäße Erfahrung. In dieser allein findet Bacon das Heil der Wissenschaft, in der Vereinigung von Vernunft und Erfahrung, wie er das Elend der Wissenschaft in der Trennung beider erblickt. „Wir wollen", sagt er in der Vorrede zu seinem Gesammtwerk, „zwischen Erfahrung und Vernunft jene unselige Scheidung aufheben, die alle menschlichen Angelegenheiten verwirrt hat, und für ewige Zeiten eine wahrhafte und gesetzmäßige Verbindung stiften."[1]

So begreift Bacon seinen Standpunkt der Vergangenheit gegenüber als einen neuen und höhern, der die bisherigen starren Gegensätze auflöst und vereinigt. Jene Gegensätze waren unfruchtbar und mußten es sein. Mit ihrer Vereinigung erst beginnt die fruchtbare und erfinderische Wissenschaft. In der bildlich treffenden Ausdrucksweise, die ihm stets zu Gebot steht und seine Schreibart auszeichnet, vergleicht Bacon die bloße Erfahrung mit den Ameisen, die nichts können als sammeln, den sich selbst überlassenen Verstand mit den Spinnen, welche aus sich ihr Gewebe hervorbringen, die denkende Erfahrung, welche die seinige ist, mit den Bienen, die zugleich sammeln und sichten. „Alle, die bis jetzt die Wissenschaften betrieben haben, waren entweder Empiriker oder Dogmatiker. Die Empiriker sind wie die Ameisen, die viel brauchbares Material zusammentragen, die Vernünftler wie die Spinnen, die aus sich heraus ein Gewebe zusammenfügen, aber die Vernunft in der Mitte von beiden gleicht

[1] Inst. Magna. Praef. Op. p. 275.

der Biene, die ihr Material aus den Blumen der Gärten und Wiesen zieht und dieses Material dann mit eigener Kraft sichtet und ordnet. Nicht unähnlich ist die wahre Arbeit der Philosophie, denn sie stützt sich nicht ausschließlich oder hauptsächlich auf die Mittel des bloßen Verstandes, sie legt das durch Erfahrung gesammelte Material nicht im bloßen Gedächtniß nieder, sondern im Verstande, nachdem sie den Stoff geformt und in ihre Herrschaft gebracht hat. Darum müssen, was bisher nicht geschehen, Erfahrung und Vernunft ein festes und unverletzliches Bündniß eingehen, um dem trostlosen Zustande der Wissenschaft ein Ende zu machen."[1] Der angesammelte Erfahrungsstoff wird zur Wissenschaft durch methodische Bearbeitung; diese Bearbeitung besteht in der wahren Induction, für welche der Erfahrungsstoff gleichsam das Hausgeräth ist, welches sie ordnet und braucht, gleichsam der Wald, den sie sichtet. Daher bezeichnet Bacon die historia naturalis als «verae inductionis supellex sive silva».[2]

II. Das Experiment.

Die Erfahrung auf ihrem Wege von der Wahrnehmung zum Axiom ist von zwei Gefahren bedroht: in der Auffassung der Thatsachen wird sie beirrt durch die Sinnestäuschung; indem sie die Thatsachen auf Gesetze zurückführt, droht ihr der Trugschluß. Sie bedarf daher, wie Bacon so oft sagt, der Leitung. Das Weltgebäude ist ein Labyrinth[3]; um es zu erforschen und sich im Dunkel desselben nicht zu verirren und zu verlieren, bedürfen wir den Faden der Ariadne, jenes «filum labyrinthi», wie Bacon die Wegweisung aus dem Felde der Thatsachen in das der Ursachen zu nennen liebt.[4] Gegen die Blendung der Sinneswahrnehmung schützt die Berichtigung durch Beobachtung und Versuch, gegen die voreiligen falschen Schlüsse die Beachtung der negativen Instanzen, die kritische Vergleichung der Thatsachen. In beiden Fällen werden die Bedingungen, unter denen die Thatsache wahrgenommen wird, *verändert*, sowohl auf Seiten unserer Wahrnehmung als auf Seiten der Erscheinung, und zwar werden sie nicht zufällig, sondern *absichtlich* verändert, um aus dem Gebiete der Wahrnehmung den bloß sub-

[1] Nov. Org. I, 95. Vgl. als Parallelstelle Cog. et visa. Op. p. 596. — [2] Parascene ad hist. nat. Nr. II. Op. p. 421. — [3] Inst. Magna. Praef. Op. p. 274. — [4] Imp. phil. Op. p. 709 (scala intellectus sive filum labyrinthi).

jectiven Eindruck, aus dem der Thatsache die bloß zufälligen Umstände zu entfernen. Auf diese Weise wird die Erfahrung auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, sie kommt nicht, sondern wird gesucht: wenn sie von ungefähr kommt, ist sie Zufall; wenn wir sie suchen, beabsichtigen, anstellen, ist sie Versuch oder Experiment (experientia quaesita = experimentum). „Es bleibt nichts übrig", sagt Bacon, „als die reine Erfahrung. Wenn sie uns kommt, heißt sie Zufall, wenn wir sie suchen, Experiment. Doch hat diese Art der Erfahrung keine festen Ziele, sie tappt umher, wie die Menschen bei der Nacht zu thun pflegen, ob sie nicht zufällig den rechten Weg treffen. Sie würden klüger und besser handeln, wenn sie den Tag erwarten oder Licht anzünden und sich dann auf den Weg machen wollten. Die wahre Erfahrung dagegen zündet zuerst Licht an, dann zeigt sie mit dem Lichte den Weg, sie hebt an mit geordneten, gesichteten, wohlbedachten Wahrnehmungen, zieht daraus ihre Axiome und aus den festgestellten Axiomen neue Experimente." „Darum mögen sich die Leute nicht länger über die Oede in den Wissenschaften wundern. Sie haben sich nach allen Richtungen vom Wege verirrt, entweder haben sie die Erfahrung gänzlich verlassen oder sich in der Erfahrung wie in einem Labyrinthe verirrt, indem sie blind umhertappten. Die wahre Methode leitet auf sicherem Wege mitten durch die Wälder der Erfahrung in das offene Feld der Gesetze."[1]

Also nicht die bloße Erfahrung gilt, sondern die experimentelle, nicht der Versuch auf gutes Glück, in der Hoffnung auf diesen oder jenen Gewinn, sondern in Absicht auf wahre Erkenntniß: das entdeckende Experiment, die «lucifera experimenta»[2], nicht das blinde Experiment, sondern das von der Methode erleuchtete und sicher geführte.

Dieser Begriff der experimentellen Erfahrung entscheidet den Charakter der baconischen Methode, wie diese den Charakter der baconischen Philosophie überhaupt. Man hat neuerdings in Frage, ja in Abrede gestellt, daß Bacon den Begriff des Experiments gehabt habe, eine Frage, welche natürlich ganz unabhängig ist von der anderen, ob er die Kunst des Experiments besessen, ob er selbst gute und wohlinstruirte Experimente gemacht hat? Da er sich in dieser Kunst versucht hat, so ist die Frage aufzuwerfen; sie ist in der Haupt-

[1] Nov. Org. I, 82. — [2] Ebend. I, 99.

ſache zu verneinen, aber damit iſt nichts über die Frage entſchieden, bei der wir ſtehen. Winckelmann würde dieſelbe Bedeutung für die Erkenntniß der griechiſchen Kunſt haben, wenn er ſelbſt ein ſchlechter Bildhauer geweſen wäre, er war gar keiner; es thut dem Verdienſte Bacons um die Erneuerung der Philoſophie, um die Erkenntniß neuer Ziele und Bahnen nicht den mindeſten Eintrag, daß er in der Ausübung ſeiner Methode wenig vermocht und nichts Erhebliches geleiſtet. Sein Werk war die Aufſtellung, die Wegweiſung, und wo er im Gefühl ſeiner Miſſion redet, hat er ſelbſt nie etwas anderes beanſprucht. „Ich übernehme bloß die Rolle des Zeigers", ſagt er in dem Vorwort zu ſeinem Hauptwerk.[1]

J. E. Erdmann verneint, daß Bacon in ſeiner Methode die Aufgabe und Bedeutung des Experiments richtig erkannt habe, er habe ſie nur geahndet; dieſer Mangel gilt ihm als Hauptgrund, weshalb Bacon nicht an die Spitze der neuern Philoſophie zu ſtellen, ſondern noch zu den Männern der Uebergangszeit zu rechnen ſei. Das Experiment, ſagt Erdmann, ſei nicht bloße Erfahrung, ſondern gehe aus auf Erfahrung. Genau daſſelbe ſagt Bacon in der oben angeführten Stelle, nur daß er mit dem bloßen Suchen ſich nicht begnügt, ſondern geordnetes und methodiſches Suchen fordert. Das Experiment hat nach Erdmann die Bedingungen zu entfernen, die zur Erſcheinung nicht nothwendig gehören, es läßt nur die weſentlichen übrig. Genau daſſelbe fordert Bacon, und es iſt, wie wir ausführlich gezeigt haben, der Grundgedanke ſeiner ganzen Methode. Daher ſind ihm die negativen Inſtanzen ſo wichtig. Aber, ſo wendet Erdmann ein, er verhält ſich dazu bloß wahrnehmend, und die Abweſenheit gewiſſer Bedingungen wahrnehmen, heißt nicht ſie veranlaſſen.[2] Er ſucht andere Bedingungen auf, aber er ſelbſt thut von ſich aus nichts, die gegebenen Bedingungen zu verändern durch einen kunſtgerechten Eingriff in die Natur, durch eine naturkundige Operation, welche letztere erſt das Weſen des Experiments ausmache. Wer eine Erſcheinung unter andern Bedingungen ſucht, um zu erproben, ob die von ihm gefundenen auch die weſentlichen ſind, um dieſe Frage an die Natur zu richten, um von der Natur ſelbſt und von ihr allein ſich die Antwort zu holen, der iſt ſchon im Wege des Experiments, und es

[1] Nov. Org. Praef. Op. p. 278: «Nos indicis tantummodo personam sustinemus». Vgl. Nov. Org. I, 32. — [2] J. E. Erdmann, Grundriß der Geſchichte der Philoſophie (2. Aufl.) I, 569.

müßte sonderbar zugehen, wenn er die Hände nur im Schoß behalten und nicht selbst ans Werk legen wollte, um die Natur zur Antwort zu bewegen. Es müßte ein Gelübde sein, das ihn verhindert. Ein solches Gelübde hatte Bacon nicht abgelegt, und es war keineswegs seine Meinung, sich der Natur gegenüber nur contemplativ zu verhalten. So oft sagt er, daß zur Einsicht in die Natur die bloße Wahrnehmung, auch wenn sie mit den besten Werkzeugen ausgerüstet sei, nicht ausreiche, daß auch die feinste Beobachtung, die nur zusieht, sich nur wahrnehmend verhält, nicht fein genug sei, um die verborgenen Processe der Natur zu durchschauen, daß zu dieser Einsicht der kundige Eingriff in die Natur selbst gehöre. Ich gebe eine Stelle aus der Uebersicht des Gesammtwerks: „Zeugniß und Unterweisung der Sinne sind stets nach menschlicher Analogie, nicht nach der des Universums, und es ist grundfalsch zu behaupten, daß der Sinn das Maß der Dinge sei. Um diesem Uebelstande zu begegnen, haben wir zur Berichtigung der Sinneswahrnehmung allerhand Hülfsmittel zu vereinigen gesucht. Und zwar suchen wir diesen Schutz gegen die Täuschungen und die Wandelbarkeit der Sinne *nicht sowohl in Werkzeugen, als in Versuchen. Denn die Feinheit der Experimente ist weit größer als die der bloßen Sinne, auch wenn sie ausgerüstet sind mit den besten Instrumenten.* Ich spreche von solchen Experimenten, die unter dem Gesichtspunkte einer bestimmten Frage kundig und kunstgerecht ausgedacht und angewendet werden. Daher lege ich auf unsere eigene *unmittelbare* Sinneswahrnehmung kein großes Gewicht, sondern will die Untersuchung so geführt sehen, daß die Wahrnehmung über das Experiment, das Experiment über die Sache entscheidet.“[1] Zwischen die sinnliche Wahrnehmung, ausgerüstet mit allen Werkzeugen, die sie berichtigen und verfeinern, und die fragliche Naturerscheinung, um deren Erforschung es sich handelt, stellt Bacon das Experiment, nicht beiläufig, sondern grundsätzlich. Das Experiment findet sich bei Bacon als ein wesentlicher Bestandtheil seiner Methode genau an der Stelle, wo es Erdmann vermißt, und genau in der Bedeutung, welche Erdmann ihm zuschreibt. Bacon fordert grundsätzlich (d. h. bei ihm immer wegweisend) die Erfahrung durch Experimente und verwirft die Erfahrung ohne dieselben, er fordert die *experimentelle Erfahrung.*

[1] Distributio Operis. (Die zweite nicht numerirte Seite der von mir citirten Gesammtausgabe.) Vgl. Nov. Org. I, 50.

Er hätte auch sonst nicht so häufig und nachdrücklich gesagt, das Ziel seiner Methode sei der Sieg der Kunst über die Natur[1]; die bisherige Philosophie kenne nichts Höheres als den Sieg über Gegner durch Worte, die seinige wolle den Sieg über die Natur durch Werke[2], dort wird gesiegt im Disputiren, hier durch Experimentiren. Man kann ein Object nicht besiegen wollen, wenn man ruhig vor ihm stehen bleibt und es betrachtet, man muß sich mit ihm einlassen und es zwingen. Dieser experimentelle Charakter seiner Methode läßt sich nicht kürzer und treffender ausdrücken als mit Bacons eigenen Worten: „Ich halte die Induction für diejenige Beweisart, welche den Sinn schützt und die Natur bedrängt."[3] An einer andern Stelle, nachdem er weitläufig über die Kunst des Experimentirens gehandelt hat, charakterisirt er dieses Bedrängen der Natur in einem schönen und sprechenden Bilde: „Wie man die natürliche Gemüthsart eines Menschen nur erkennt und auf die Probe stellt, wenn man sie erregt und herausfordert, wie Proteus einst seine Gestalten nur wechselte, wenn man ihn fesselte und gebunden festhielt, so offenbart sich auch die Natur weit deutlicher, wenn man ihr kunstgerecht Zwang anthut, als wenn man sie frei sich selbst überläßt."[4] Die Natur gleicht diesem Proteus; die Gewalt, die ihr kunstgerecht angethan wird, ist das Experiment.

Daß also Bacon das Experiment in seiner ganzen Bedeutung erkannt, gewürdigt und die Erkenntniß darauf hingewiesen habe, nicht bloß als einen Weg unter anderen, sondern als den alleinigen Weg, der zum Ziel führt, steht außer Zweifel. Auch darf man nicht schlechtweg behaupten, daß er in der eigenen Ausübung seiner Methode, wie wir sie oben kennen gelernt, das experimentelle Verfahren nicht selbst angewendet, sondern zu den gegebenen Thatsachen positiver und negativer Art sich nur wahrnehmend verhalten habe. Ob z. B. die Strahlen des Mondlichtes auch wärmen, ist eine Frage, die unsere unmittelbare Wahrnehmung verneint, aber diese Antwort genügt ihm nicht, es soll versucht werden, ob durch eine Concentration der Mondstrahlen vermöge des stärksten Brennspiegels nicht Wärme erscheine, wenn nicht fühlbar, doch thermoskopisch. Er fordert einen

[1] Nov. Org. I, 117. — [2] Distr. Operis (erste Seite). — [3] Ebend. «Inductionem enim censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur et naturam premit.» — [4] De augm. scient. II, cp. 2. Op. p. 47. Vgl. de sap. vet. Nr. XIII. Proteus sive materia. Op. p. 1266 flg.

Verſuch, der die gewöhnlichen Bedingungen, unter denen wir das Mondlicht wahrnehmen, verändert und gefliſſentlich ſo verändert, daß die Wirkung verſtärkt, die zu geringe Intenſität entfernt werde.[1] Wenn Bacon in der Sammlung ſeiner Experimente, die ſo reich iſt an falſchen, rohen, mißlungenen, ſchlecht inſtruirten Verſuchen, unter anderem die Frage aufwirft, ob die Luft ſich zu einem feſten Körper verdichten und denſelben ernähren könne, und einen Verſuch darüber anordnet, der mit Pflanzen gemacht wird, die frei aufgehangen wachſen, der alle Bedingungen anderweitiger Ernährung, jede Berührung mit einer andern ernährenden Subſtanz ausſchließt und dann die Gewichtszunahmen jener Pflanzen prüft, um daraus zu ſchließen, daß aus der Luft Nahrungsſtoffe in den Pflanzenkörper aufgenommen ſind, ſo wird man einem ſolchen Verfahren bei allen Mängeln, die es hat, doch nicht die Anlage und Bedeutung eines Experiments abſprechen wollen und in dem gegebenen Fall ſogar einräumen müſſen, daß dieſer Verſuch auf eine ſehr wichtige Entdeckung ausgeht. Daß die Pflanzen wirklich von der Luft leben und deren Stoffe zu ihrer Ernährung brauchen, iſt eine Entdeckung, welche Bacon geſpürt, und nach den Einſichten der neueren Chemie erſt Liebig in dem Streit über die Humustheorie zu Ende geführt hat.[2]

Indeſſen handelt es ſich gar nicht um den Werth oder Unwerth der von Bacon ſelbſt gemachten Verſuche, ſondern nur um den methodologiſchen Werth des Experiments in ſeiner Lehre. Und hier, in dem Bilde zu reden, welches Bacon ſelbſt ſo gern braucht, wollen wir gezeigt haben, daß die Hinweiſung auf das Experiment ſich zu ſeiner Lehre verhält, wie der ausgeſtreckte Arm zum Wegweiſer. Die Experimente ſelbſt laſſen ſich nach den beiden Hauptzielen des baconiſchen Weges in zwei Arten unterſcheiden: die einen führen von der Wahrnehmung zum Axiom, die anderen vom Axiom zur Erfindung, jene heißen „lichtbringende", dieſe „fruchtbringende", welche letzteren Bacon geringer ſchätzt, wenn ſie bloß auf Gewinn ausgehen, ohne von der Einſicht in die Natur erleuchtet zu ſein.[3]

Schon die Beobachtung der Thatſache, die berichtigte und verfeinerte Sinneswahrnehmung iſt nicht möglich ohne Werkzeuge, deren

[1] Nov. Org. II, 12. Nr. V. — [2] Silv. silv. Cent. I, 29. Op. p. 760. Zu vgl. Bacon von Verulam beſonders vom mediciniſchen Standpunkte von Dr. H. v. Bamberger (Würzburg 1865), S. 15. — [3] Nov. Org. I, 99.

Erfindung und Anfertigung nur zu Stande kommt durch Verſuche und Experimente. Es giebt daher neben den entdeckenden Experimenten zwei Arten erfinderiſcher: das Ziel der einen ſind Werkzeuge zur Erkenntniß, das der andern Werke zur Vermehrung der menſchlichen Herrſchaft. Zwiſchen beiden ſteht das lichtbringende Experiment, die Entdeckung des Geſetzes. Um an das baconiſche Beiſpiel von der Wärme anzuknüpfen: es wird wahrgenommen, daß Wärme die Körper ausdehnt, daß bei ihrer Zunahme das Waſſer zuletzt verdampft, bei ihrer Abnahme zuletzt gefriert, daß alſo die verſchiedenen Wärmegrade des Waſſers von dieſen beiden Grenzpunkten näher oder weiter entfernt ſind; zur Unterſcheidung und Beſtimmung dieſer Grade reicht unſere Wärmeempfindung nicht hin, es muß ein Werkzeug erfunden werden zur Meſſung der Temperatur: die Aufgabe wurde gelöſt durch die Erfindung des Thermometers. Die Anfertigung, Herſtellung, Vervielfältigung, Vervollkommnung dieſes Inſtruments giebt eine Geſchichte von Experimenten. Es wird wahrgenommen, daß der Druck der Luft die Entwicklung der Dampfblaſen hindert, daß alſo zum Sieden des Waſſers bei größerem Druck mehr Wärme erforderlich iſt als bei geringerem, daß daher auf hohen Bergen der Siedepunkt niedriger ſtehen müſſe als in der Ebene. Wie es ſich damit wirklich und genau verhält, kann nur ausgemacht werden durch Verſuche, angeſtellt auf verſchiedenen Höhen, durch eine Reihe vergleichender Verſuche, deren Reſultat eine phyſikaliſche Einſicht iſt. Hier iſt das Thermometer nicht Ziel der Erfindung, ſondern Werkzeug zur Erkenntniß und als ſolches vorausgeſetzt. So iſt die experimentelle Erfindung eines Inſtruments ſelbſt wieder die Bedingung zur experimentellen Erforſchung eines Geſetzes. Gilt der Satz: je höher der Ort, um ſo geringer der Luftdruck, um ſo niedriger der Siedepunkt, ſo darf man ihn umkehren: je niedriger der Siedepunkt, um ſo geringer der Luftdruck, um ſo höher der Ort, und nichts hindert, das zur Wärmemeſſung erfundene Inſtrument anzuwenden zur Höhenmeſſung.[1] Sollen Verſuche angeſtellt werden unter gänzlicher Ausſchließung des Luftdrucks, ſo muß ein Inſtrument erfunden ſein zur Herſtellung eines luftleeren Raums, wie die Luftpumpe. Setzen wir die Wahrnehmung voraus, daß der aufſteigende Dampf die Luft aus einem Gefäße vertreibt, daß dann in dem luftdicht verſchloſſenen Gefäß durch

[1] Vgl. dieſes Werk, Bd. I (Descartes), 4. Aufl., Cap. VIII, S. 359 flgd.

Abkühlung oder Verdichtung des Dampfes (Verminderung seines Volumens) ein luftleerer Raum hergestellt wird unter dem Kolben, der das Gefäß nach oben luftdicht verschließt, so wird der atmosphärische Luftdruck den Kolben abwärts treiben, und es ist die Einsicht gegeben zur Erfindung der atmosphärischen Dampfmaschine. Werden in der Fortbildung dieser Erfindung die Vorkehrungen so getroffen, daß nicht mehr eine andere Maschine, sondern der Dampf selbst den Kolben aufwärts treibt und nicht mehr der atmosphärische Luftdruck ihn abwärts bewegt, sondern der Dampf selbst, so ist dieser als die bewegende Kraft in die Maschine eingeführt und die Grundform der eigentlichen Dampfmaschine erfunden, die sich zu unserem Zeitalter verhält, wie die Anwendung jener drei großen Erfindungen, die Bacon so häufig anführt, zu seinem Zeitalter: der Dampf und die Elektricität haben die Physiognomie unserer Welt umgestaltet und liefern die größten Beispiele solcher fruchtbringenden Experimente, welche gemacht sind in Absicht auf den menschlichen Nutzen und zur Vermehrung der menschlichen Herrschaft.

Ich habe Beispiele gewählt, die sich bei Bacon nicht finden können, die aber sämmtlich in der Richtung auf seine Ziele liegen und keines außerhalb seines Weges; sie sollen hier dazu dienen, um seine Unterscheidung der Experimente deutlich zu machen und den Satz, der die Summe seiner Lehre enthält: daß richtige Beobachtungen, wahre Entdeckungen, nützliche Erfindungen nur gemacht werden können durch reine, völlig vorurtheilsfreie, durchgängig experimentelle Erfahrung.

Dreizehntes Capitel.

Die prärogativen Instanzen als Hülfsmittel der Erkenntniß.

I. Neue Hülfsmittel.

1. Bacons Mängel.

Es ist immer wieder hervorzuheben, daß man in der Lehre Bacons ein System weder suchen, noch vermissen darf. Den Vorwurf dieses Mangels würde sich Bacon gern gefallen lassen, er würde ihn umkehren und in seine Vertheidigung verwandeln. „Vielmehr", so könnte er sagen, „gehört es nothwendig zu meiner Denkweise, daß sie den Abschluß nicht sucht und nicht will; genug, daß ich die noth-

wendigen Ziele bezeichne, den richtigen Weg angebe, selbst ein Stück dieses Weges versuche, Schwierigkeiten forträume, Hülfsmittel ersinne und das Uebrige den Geschlechtern und Jahrhunderten überlasse; sie werden weiter kommen, hoffentlich nie zu einem letzten Ziele. Es ist genug, die Menschheit in die Bahn fortschreitender Bildung zu lenken, sie mit den Hülfsmitteln auszurüsten, um ihr Wissen und damit ihre Herrschaft zu erweitern; auf dieser Bahn gewährt jeder Punkt einen Triumph, bildet jeder Punkt ein Ziel, und nach dem letzten Ziele als dem Abschluß aller Arbeit können nur solche suchen und fragen, die in dem großen Wettlauf menschlicher Kräfte nicht mitstreben!"

Nicht ein System war seine Aufgabe, sondern das Setzen der Ziele, die Richtung, die Wegweisung. Und so wie Bacon diese seine Sache erfaßt und empfunden hat, mit dieser feurigen Gewißheit, daß sie die unwiderstehlich gewaltige, die siegreiche und siegversprechende sei, so hat er, wie kein zweiter neben ihm, es vermocht, sie in das Bewußtsein der Welt zu erheben und hier zu erleuchten, nicht als eine Bestrebung neben anderen, sondern als Ziel und Aufgabe der Menschheit. Dies allein macht ihn zum Philosophen, so wenig es ihn zum Naturforscher gemacht hat. Nimmt man ihn als Naturforscher, der er nicht war, so ist er mit keinem der großen Naturforscher seines Zeitalters zu vergleichen; nimmt man ihn als Philosophen, der die Geistesrichtung, in welche die Naturwissenschaft fällt, allgemein gemacht, dem Zeitalter vorgehalten und eingeprägt hat, beides in unauslöschlichen Zügen, so vergleicht sich keiner mit ihm. Uebersieht man diesen Unterschied, so ist es leicht, den Berg, welcher Bacon heißt, in einen Maulwurfshügel zu verwandeln, aber es ist darum nicht ebenso leicht, uns zu erklären, warum die Welt Jahrhunderte lang an dieser Stelle einen Gipfel sah.

In einer Zeit, wo die Weltrichtungen sich ändern und eine neue Richtung durch die Arbeit vorgerückter Geister schon ihren Aufschwung genommen hat, während sie noch mit vielen Hemmungen kämpft, ist die philosophische Erleuchtung dieser Richtung als der allein mächtigen, der allein siegreichen, eine gewaltige und entscheidende That. Sie war Bacon zugefallen. Die Ueberzeugung von ihrer Nothwendigkeit durchdrang ihn völlig und ist vielleicht die einzige, die unter allen Wandlungen seines Lebens, bei aller Schwäche und Nachgiebigkeit seines Charakters fest hielt und nie erschüttert wurde. Hier

liegt seine Stärke, die Macht, die er über seine Zeit ausgeübt hat und über die Geschlechter, welche ihm gefolgt sind. Und wo die Stärke ist, da suche man, wie immer bei bedeutenden Menschen, auch die wirklichen Mängel; der Mangel seines Systems hat mit Bacons Stärke nichts zu thun und ist keine wirkliche Schwäche.

Ich spreche von den Mängeln seiner Methode, die zum Theil in deren nothwendiger Einseitigkeit, zum Theil in ihm selbst liegen. Wir haben solche persönliche, durch die Methode nicht verschuldete Mängel schon bei der ersten Einrichtung seines Weges erkannt, in der Art der Bestimmung und Entgegensetzung der Instanzen. Ein zweiter unleugbarer Mangel, der ihm, nicht seiner Methode zur Last fällt, ist sein Verhalten zu den hervorragenden Naturforschern seiner Zeit. Keplers Entdeckungen kennt er nicht, Harvey, wie es scheint, ebenso wenig, Galilei und Gilbert kennt und erwähnt er öfters, namentlich den letzteren, aber fast nur, um sie zu bekämpfen. Er nimmt Gilbert gern als Beispiel jener „empirischen Philosophie", die er verwirft, weil sie aus zu wenig Versuchen zu viel herleiten wolle, und stellt ihn mit den Alchymisten zusammen; er ist dem copernikanischen System abgeneigt und nimmt den ersten Beweggrund desselben, daß die Natur einfacher und regelmäßiger verfahre als bei der geocentrischen Weltansicht und der Lehre von den Epicykeln der Planeten der Fall ist, diesen ersten Stützpunkt der copernikanischen Hypothese von der Bewegung der Erde und den kreisförmigen Bahnen der Planeten, für eine jener täuschenden Liebhabereien des menschlichen Verstandes, die er zu den «idola tribus» rechnet.[1] Es scheint, daß ihm dieses größte aller Beispiele gegen die Wahrheit unserer Sinneswahrnehmungen eine zu vernichtende Instanz gegen die Erkenntniß war, welche nach ihm den Ausgangspunkt und die Grundlage aller Erkenntniß bilden sollte. Er weiß, daß unsere Sinne täuschen, daß ihre Vorstellungen unserer Natur, nicht der Natur der Dinge entsprechen, er fordert stets, daß sie durch Instrumente berichtigt werden, aber dabei setzt er doch immer voraus, daß diese Berichtigung unsere Sinnesvorstellungen nur genauer bestimmt, nur mehr verfeinert, aber nicht völlig über den Haufen wirft. Wenn wir mit optischen Mitteln die Bewegung der Erde sehen könnten, so würde Bacon ein Copernikaner geworden sein. Um einzusehen, daß sich mit der Wahrheit des copernikanischen Systems unsere entgegengesetzte Sinneswahr-

[1] Nov. Org. I, 64. 45. II, 36.

nehmung vollkommen verträgt, hätte er untersuchen müssen, was er voraussetzt: das Erkenntnißvermögen der Sinne. Wie kritisch und vorsichtig er auch verfährt, die Quellen der Sinneserkenntniß selbst untersucht er nie; er stellt zwischen unsere Wahrnehmung und die Objecte das künstliche Beobachtungswerkzeug und den Versuch: das Experiment soll über die Sache, der Sinn über das Experiment entscheiden, so erscheint die Sinneswahrnehmung doch als die letzte, zwar zu läuternde, aber unerforschte und ungeprüfte Quelle aller wirklichen Erkenntniß. Um Galileis und Keplers Untersuchungen würdigen zu können, hätte Bacon eine tiefere Kenntniß der Mechanik und dazu eine mathematische Bildung nöthig gehabt, die ihm fehlte; sogar die Einsicht in den Werth der Mathematik ging ihm ab, und wenn er auch gelegentlich einmal sagt, daß durch Mathematik die Physik am meisten gefördert werde[1], so steht dieses Wort vereinzelt da und trägt keine Früchte. Er hat bei aller Skepsis den Standpunkt der natürlichen Sinneswahrnehmung so naiv gelten lassen und festgehalten, daß ihm die mathematischen Objecte als künstliche Abstractionen erschienen und die copernikanische Astronomie als eine verdächtige Hypothese.

2. Die letzte Aufgabe des Organons.

Von der Sinneswahrnehmung beginnt der Weg der Induction, der durch Beobachtungen und Versuche zur Erkenntniß der Gesetze und durch deren Anwendung zu den Erfindungen führen soll, welche das Reich und die Herrschaft des Menschen erweitern. Die Richtung ist gegeben, die Hauptstationen sind bezeichnet, alles übrige ist noch unbestimmt. Jeder Schritt kann in die Irre führen, daher ist eine durchgängige Leitung, ein Gängeln von Schritt zu Schritt, eine Reihe besonderer methodischer Maßregeln nothwendig, welche Bacon als die Hülfsmittel des Verstandes «auxilia intellectus» bezeichnet, und deren Nachweisung die letzte Aufgabe des Organons ausmacht. Hier soll gezeigt werden, welche Fälle vor allem zu beachten, wie die Induction zu unterstützen und zu berichtigen, wie die Untersuchung vorzubereiten, zu ordnen, zu verändern, zu begrenzen, wie die Anwendung der Gesetze zu machen und von der theoretischen Physik zur praktischen fortzuschreiten sei. Da nun bei jeder neuen Entdeckung und Erfindung eine Reihe physikalischer Sätze vorhergeht, so

[1] Nov. Org. II, 8. Vgl. unten Cap. X, 4.

muß das letzte und wichtigste Hülfsmittel die stufenmäßige Ordnung der Axiome selbst sein, gleichsam eine Stufenleiter derselben nach aufwärts und abwärts.[1] Es sind neun Arten der Hülfsmittel, die Bacon aufführt, er hat nur eines davon, das erste, näher behandelt; so ist das Organon unvollendet geblieben, nicht aus Zufall, auch nicht weil andere Arbeiten ihn gehindert hätten, er hatte Muße und keine Arbeit konnte ihm wichtiger sein als die Vollendung dieses Hauptwerks. Er ließ es liegen und ging in den „Wald der Wälder". Daß dieser Abschluß dem Werke fehlt, ist kaum zu beklagen, es würde in der Sache wenig gewonnen haben und innerlich nicht mehr vollendet sein, als es ist. Der Weg der Induction läßt sich nicht von Anfang bis zu Ende mit guten Rathschlägen pflastern und zu einer Wunderstraße machen, auf der nie ein Fuß strauchelt. Die leitenden Grundgedanken hatte Bacon ausgesprochen, sie kehren in seinen verschiedenen Schriften immer wieder, häufig in derselben Form, und wenn er das obige Register ausgeführt hätte, so würde er sie wiederholt haben, ohne etwas wesentlich Neues zu geben. Darum nehmen wir auch das Organon, mit der Gestalt verglichen, welche Bacon ihm geben konnte, keineswegs für so unvollendet als es äußerlich scheint. Das richtige Gefühl, die Sache im Speziellen nicht weiter führen zu können, mag Bacon gehindert haben, an die letzten Ausführungen zu gehen, und am Ende mochte es ihm gerathener scheinen, die Erwartungen zu spannen, als zu täuschen. Auch das ist unter seinen persönlichen Mängeln einer, den wir nicht unbemerkt lassen. Jedem Neuerer, je umfassender seine Aufgaben sind, liegt die Gefahr um so näher, mehr zu versprechen, als er leistet, und den Schein einer peinlichen und pedantischen Gründlichkeit mit großsprechenden Verheißungen auf seltsame Weise zu mischen. Es ist schwer zu sagen, wo hier die Selbsttäuschung aufhört. Der Speisezettel wird größer als die Küchenvorräthe, das Schaufenster glänzender als das Warenlager, und es soll nicht zur Entschuldigung, sondern nur zur Beurtheilung dienen, wenn wir hinzufügen, daß es mehr Beispiele als Bacon giebt, in denen die Kraft der Neuerung durch ein zu reges und ehrgeiziges Selbstgefühl verführt wurde, auf solche Weise ihr Maß zu überschreiten. Das Schlimmste ist, daß dadurch die Sache verunstaltet wird und an ihrer Einfachheit Schaden leidet.

[1] Nov. Org. II, 21.

II. Die prärogativen Instanzen.

1. Mangel der Methode.

Unter den Hülfsmitteln, welche Bacon nennt, ist das erste und allein ausgeführte auch das hauptsächlichste. Hier gilt es Abhülfe zu finden gegen einen wirklichen und augenfälligen Mangel der Methode, die auf rein inductivem Wege, wie wir ihn kennen gelernt, die Vorgänge der Natur erkennen, die Gesetze entdecken, die Axiome feststellen soll. Der vorgeschriebene Weg geht durch die unausgesetzte Beachtung der negativen Instanzen. Hier erheben sich gegen die Möglichkeit, das Ziel zu erreichen, zwei Schwierigkeiten.

Die negativen Instanzen beachten, heißt noch lange nicht sie erschöpfen, und erschöpft müssen sie sein, wenn das Axiom feststehen soll. Es darf dagegen keine negative Instanz mehr zeugen, sie darf, wie Bacon ausdrücklich sagt, „nachweislich nicht mehr vorhanden sein".[1] Nicht genug also, daß man keine widersprechenden Thatsachen mehr findet, man muß auch beweisen können, daß es keine mehr giebt. Diesen Beweis kann die Erfahrung nie führen, sie kann nicht einmal behaupten, geschweige denn beweisen, daß in irgend einem Fall die contradictorische Instanz unmöglich sei. Denn die Natur ist reicher als die Erfahrung. Mit Recht verlangt Bacon, daß die Wissenschaft nach Axiomen trachten, und daß diese gelten müssen im Sinne der strengen Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die jede Ausnahme verbietet. Aber eben diese strenge Allgemeinheit läßt sich auf dem Wege der bloßen Erfahrung nie vollständig, sondern nur annäherungsweise erreichen. Durch die Methode der Induction sind die negativen Instanzen niemals bis auf die Nagelprobe zu erschöpfen.

Aber auch die Beachtung derselben hat ihre Schwierigkeit. Sie besteht in der sorgfältigen Vergleichung der positiven und contradictorischen Fälle. Solange nun diese Fälle gleichberechtigt sind, müssen sehr viele gesammelt sein, muß sich die genaue Vergleichung durch eine lange Reihe derselben fortgesetzt und wiederholt haben, bevor man zu einem Schluß von den Thatsachen auf das Axiom auch nur den ersten Versuch wagen darf. Hier kommt alles an auf die Ausscheidung der zufälligen Bedingungen. Und eben dazu ist die Vergleichung sehr vieler Fälle, also viele Zeit und viele Mühe nöthig.

[1] Cog. et visa. Op. p. 597.

Ein Schluß aus wenigen Fällen hat offenbar die negativen Instanzen mehr zu fürchten als ein Schluß aus vielen. In der Zahl der verglichenen Fälle liegt hier die einzig mögliche Bürgschaft gegen das Vorhandensein widersprechender Thatsachen. Hier liegt die Schwierigkeit in der Breite des erforderlichen Materials, in der langen, umständlichen, zuletzt unsichern Vergleichung. Die Sichtung erleichtern heißt sie verkürzen, die zufälligen Bedingungen schneller kenntlich, die wesentlichen leichter übersichtlich machen oder, wie sich Bacon ausdrückt, in die Enge treiben. Dies kann nur geschehen, wenn sich die vielen Fälle auf wenige zurückführen lassen, wenn ich statt vieler nur wenige zu beobachten brauche. Aber mit welchem Rechte ist dies möglich? So lange ein Fall so beachtenswerth ist als der andere, so lange in dieser Rücksicht die Fälle gleichberechtigt sind, leuchtet ein, daß deren immer viele sein müssen, um mit einigem Erfolge verglichen zu werden. Wenn sich aber Fälle finden, deren einer so viel gilt als eine Reihe anderer, so werden wir statt dieser vielen mit Recht jenen einen betrachten und unser Resultat so viel schneller erreichen. Solche Fälle sind unserer Betrachtung würdiger, sie sind in dieser Rücksicht mehr berechtigt als andere und haben durch ihre Beschaffenheit gleichsam ein natürliches Prärogativum. Deshalb nennt sie Bacon *prärogative Instanzen*. Ohne Zweifel giebt es Fälle, in denen sich ein gegebenes Naturphänomen reiner und ungemischter darstellt als in andern, offenbar lassen sich hier die zufälligen Bedingungen schneller aussondern, weil weniger da sind, und darum die wesentlichen leichter und deutlicher erkennen. Die prärogative Instanz erleichtert meine Sichtung, denn sie zeigt mir wie auf *einen* Blick die wahre Differenz, die wirkende Natur, das Gesetz der Erscheinung. Was ich sonst aus einer Menge von Fällen durch eine lange Vergleichung mühsam zusammensuchen muß, finde ich hier in einer einzigen Erscheinung beisammen.

2. Die baconische Anordnung.

Das ist der wahre, auch von Bacon bestimmte Begriff der prärogativen Instanz, und wenn er ihn festgehalten hätte, so würde seine Lehre einfacher und besser ausgefallen sein als jetzt, wo er eine seiner beliebten Tabellen daraus gemacht hat, die siebenundzwanzig Arten prärogativer Instanzen aufführt[1], darunter solche, die nicht Erkennt-

[1] Nov. Org. II, 22—52.

nißobjecte, sondern Erkenntnißwerkzeuge sind, und wieder andere, die nichts mit der Erkenntniß zu thun haben, sondern technischen Zwecken dienen. Unter seinen Händen ist die Theorie der prärogativen Instanzen von ihrem Wege abgekommen und zu einem Spielraum geworden, auf dem Bacon eine Menge Bemerkungen und Einfälle, darunter bedeutsame und werthvolle, ausgestreut hat. Er versucht zuletzt alle diese Fälle unter allgemeine Gesichtspunkte zu ordnen, die theils auf Erkenntniß, theils auf praktische Ziele gerichtet sind. In Rücksicht auf die Erkenntniß werden solche Fälle hervorgehoben, die vorzüglich geeignet sind, die sinnliche Wahrnehmung zu berichtigen, die Verstandeseinsicht zu erleichtern, den Standpunkt zu erhöhen, die Weltansicht zu erweitern, von der herkömmlichen und gewohnten Vorstellungsweise abzulenken, gegen falsche Annahmen zu schützen.[1] Die ersten fünf Fälle erscheinen jeder für sich, die folgenden fünf gruppirt, die nächsten fünf wieder vereinzelt, die folgenden fünf wieder gruppirt, ebenso die letzten sieben. Dabei spielt er mit den Namen seiner Instanzen, als ob diese magische Schlüssel wären, welche die Geheimnisse der Natur öffnen: „die Instanzen der Macht, des Bundes, des Kreuzes, der Pforte, der Fackel, die magischen Instanzen u. s. w." Indessen geht alles natürlich zu, und Bacon weiß wohl, daß Geschwindigkeit keine Hexerei, aber eine Hauptbedingung der sogenannten magischen Experimente ist.[2] Unter den Instanzen der Fackel[3], welche mit denen der Pforte beginnen, finden wir statt Thatsachen Instrumente, die zwar zur instructiven Beobachtung sehr wichtig sind, aber doch nicht unter den Begriff der Fälle gehören, wie Mikroskop, Teleskop, Astrolabium, Thermoskop, daneben die telegraphischen Zeichen, die keine naturwissenschaftlichen Instrumente sind, daneben Symptome, die nichts mit Instrumenten gemein haben.

Bacon hat wiederholt eine Geschichte der Erfindungen gewünscht als eines der unstreitig lehrreichsten Mittel zur Einsicht in den Erfindungsproceß. Auch hier kehrt diese Forderung wieder unter dem Namen „Instanzen der Macht". Aber da es sich hier um natürliche Thatsachen von hervorragender Bedeutung handelt, so sind diese Instanzen nicht am Ort, und Bacon selbst weiß nicht recht, welche Stelle sie haben, ob sie zur Belehrung oder zur Erfindung dienen sollen. Aufgeführt sind sie in der Gruppe solcher Fälle, die vorzüglich geeignet sein sollen, den Verstand zu orientiren, dagegen im

[1] Ebend. II, 52. — [2] Ebend. II, 38 flg. — [3] Ebend. II, 46.

Rückblick nimmt sie Bacon aus dieser Gruppe heraus und stellt sie unter den technischen Gesichtspunkt.[1]

Da Bacon die inductive Methode auf alle Objecte ausdehnt, so ist ihm kein Vorwurf daraus zu machen, daß er unter den natürlichen Thatsachen auch psychische Vorgänge erwähnt und z. B. das Gedächtniß besonders aus den Mitteln erkennen will, die es vorzugsweise unterstützen, weshalb er diese Gedächtnißmittel als Beispiel einer prärogativen Instanz anführt.[2]

Die natürlichen Thatsachen im engeren Sinn sind die Eigenschaften, Veränderungen, Bildungen der Körper. Die Veränderungen sind Bewegungen, Kraftäußerungen, welche Bacon unter dem Namen der „Instanzen des Streites" zu unterscheiden sucht; diese Tafel der Bewegungsarten giebt er als eine „Skizze der Naturwissenschaft".[3] Die Bewegung wird bestimmt durch Messung ihrer Raum- und Zeittheile: dies fordern „die mathematischen Instanzen".[4] Es kann die Frage entstehen, ob Körper und Kraft trennbar seien, ob die Kraftäußerung unabhängig vom Körper stattfinden könne? Fälle, die zur Beantwortung dieser Frage prärogative Bedeutung haben, nennt Bacon „Instanzen der Scheidung". Er giebt als bedeutsames Beispiel die Wirksamkeit in die Ferne, die Anziehung der Körper. Ist diese Wirksamkeit thatsächlich, so findet sie in Orten statt, wo der Körper nicht ist, also unabhängig vom Körper, so giebt es Wirksamkeit ohne Körper, also unkörperliche Substanzen, da doch keine Wirksamkeit ohne Träger gedacht werden kann.[5]

Es sei eine Veränderung, welche zunächst verschiedene Erklärungsarten erlaubt, von denen nur eine die richtige sein kann. Die Frage der Untersuchung steht hier an einem Punkt, wo sich verschiedene Wege kreuzen: Bacon nennt hervorragende Fälle dieser Art „Instanzen des Kreuzes". Ein solcher Fall z. B. ist die Erklärung der Ebbe und Fluth. Entweder erkläre sich dieser Wechsel aus periodischem Zufluß und Abfluß, oder aus periodischer Hebung und Senkung des Meeres; im ersten Fall geschehe die Bewegung entweder wie in einem schwankenden Becken, so daß auf der einen Seite der Zufluß und gleichzeitig auf der entgegengesetzten der Abfluß stattfinde, oder der Zufluß sei gleichzeitig auf beiden Seiten und erfolge dann durch Ein-

[1] Nov. Org. II, 31. Vgl. 52. — [2] Ebend. II, 25. — [3] Ebend. II, 48. — [4] Ebend. II, 44—48. — [5] Ebend. II, 37.

strömungen von außen. Gegen die gleichzeitige Ebbe und Fluth auf den entgegengesetzten Ufern desselben Meeres sprechen Thatsachen, gegen die Möglichkeit der Einströmung von außen ebenfalls. Also bleibe die Hebung und Senkung, die nicht durch Vermehrung und Verminderung der Masse, auch nicht durch Ausdehnung und Zusammenziehung erklärt werden könne, also keinen anderen Erklärungsgrund übrig lasse als die magnetische Anziehung.[1] Den wahren Erklärungsgrund fand Bacon nicht und konnte ihn bei seiner Befangenheit gegenüber den astronomischen Thatsachen nicht finden. Ein zweites Beispiel ist der Fall der Körper. Ob die Anziehung der Erde die Ursache des Falles sei? Ist sie die Ursache, so müßte der Körper, je näher der Erde, um so schwerer sein, je ferner, um so weniger schwer, so müßte dieser Unterschied an der Pendelbewegung, also an der Uhr wahrgenommen werden, deren Gang auf der Höhe eines Thurmes langsamer sein werde als in der Tiefe der Erde. Hätte Bacon die Achsendrehung der Erde eingeräumt, so hätte er schließen dürfen, daß die Schwere der Körper abnimmt, je größer die Breitenkreise werden, und er hätte hier das Mittel gefunden, wie man diese Abnahme mißt: durch die Modification der Pendelbewegung, worin später erst Newton eine Folge der mit den Breiten wachsenden Centrifugalkraft, einen Beweisgrund für die Achsendrehung der Erde erkannte.[2]

Daß die Natur ihre Arten nicht trennt, sondern durch Mittelbildungen von einer zur andern continuirlich fortgeht, dafür zeugen in prärogativer Weise die sogenannten „Grenzinstanzen“[3] oder Uebergangsformen, unter deren Beispielen der anthropomorphe Affe nicht unerwähnt bleibt. Daß manche Thiere intelligent handeln, ist ein Beispiel für die „Instanzen der Vereinigung“, die gewisse Eigenschaften, die man zu trennen pflegt, wie menschliche Intelligenz und thierische Geschicklichkeiten, in augenscheinlicher Verbindung darthun.[4]

2. Die beschleunigte Induction.

Als Bacon an dem Beispiel der Wärme die Anwendung seiner Methode zeigen wollte, hatte er zwar eine Menge einschlagender Thatsachen in drei verschiedenen Tabellen aufgeführt, zuletzt aber aus wenigen Fällen, die er selbst „hervorleuchtende“ nannte, die wesent-

[1] Nov. Org. II, 36. Vgl. De fluxu et refluxu maris. Op. p. 639—50. — [2] Nov. Org. II, 36. — [3] Ebend. II, 30. — [4] Ebend. II, 33.

lichen Bedingungen gesammelt.[1] Diese Fälle sind schon prärogative Instanzen im eigentlichen und richtigen Verstande. Auch geht Bacon unmittelbar von hier zu seiner Lehre von den prärogativen Instanzen über, die er dann ungebührlich erweitert. In der einfachen und ursprünglichen Bedeutung solcher Fälle, daß sie nämlich hervorleuchtende und darum besonders beachtenswerthe Thatsachen sind, liegt der Werth ihrer Leistung. Sie besteht darin, daß die richtige Beachtung derselben den Gang der Induction abkürzt und dadurch beschleunigt, daß hier auf einen Blick eine Menge unwesentlicher Bedingungen, wenn nicht alle, ausgeschlossen sind; Thatsachen, welche diesem Zweck entsprechen, diesem Bedürfniß der inductiven Untersuchung entgegenkommen, sind in Wahrheit prärogativ.

Es sei z. B. die Erscheinung der Farben, die wir an sehr verschiedenartigen Körpern wahrnehmen, Steinen, Metallen, Blumen, Hölzern u. s. w. Giebt es nun Erscheinungen, die mit den angeführten nichts gemein haben als Farben, so erkennen wir hier das Phänomen der letzteren am reinsten, am wenigsten mit anderen Zuthaten vermischt. Solche Erscheinungen sind Thautropfen, Krystalle, vor allem das Prisma oder Farbenspectrum. In dieser vor allen übrigen hervorstechenden Erscheinung, in dieser Thatsache einzig in ihrer Art, welche Bacon deshalb unter die Fälle rechnet, die er «instantiae solitariae» nennt (es sind die ersten, die er anführt), entdeckt sich leicht, daß die Farbe nichts anderes ist als „eine Modification des Lichts durch die verschiedenen Grade des Einfalls".[2]

Am Prisma sehen wir, wie die Farben entstehen, und erkennen daher weit offener und leichter ihre Bedingungen, als da, wo sie wie inhärente Eigenschaften erscheinen. Deshalb läßt Bacon gleich an der zweiten Stelle als prärogative Instanzen solche Thatsachen überhaupt gelten, an denen wir eine Eigenschaft in ihrem Entstehen oder Vergehen beobachten können, und nennt sie «instantiae migrantes», nur daß seine Beispiele weniger glücklich gewählt sind.[3] Goethe hat in seinen Materialien zur Geschichte der Farbenlehre auch Bacons gedacht, aber die obige merkwürdige Stelle nicht gekannt, sonst würde er sie angeführt haben. Ueberhaupt muß ihm die baconische Theorie der prärogativen Instanzen entgangen sein, sonst hätte er von Bacon nicht sagen können, „daß ihm in der Breite

[1] Nov. Org. II, 20. Bacon selbst bezieht sich auf diese Stelle zurück II, 24. — [2] Nov. Org. II, 22. — [3] Ebend. II, 23.

der Erscheinung alles gleich war". Er verkennt und unterschätzt die baconische Methode, die er mit der gemeinen Erfahrung auf gleichem Fuße behandelt, und ihr schuld giebt, daß sie die Menschen auf eine grenzenlose Empirie hingewiesen habe, „wobei sie eine solche Methodenscheu empfanden, daß sie Unordnung und Wust als das wahre Element ansahen, in welchem das Wissen allein gedeihen könne. Bacons Erklärung der Farben, die er beispielsweise und beiläufig giebt, enthält einen Gedanken, mit dem sich Goethe hätte befreunden können. „Newton", sagt Goethe, „scheint vom Einfachen auszugehen, indem er sich bloß ans Licht halten will, allein er setzt ihm Bedingungen entgegen so gut wie wir, nur daß er denselben ihren integrirenden Antheil an dem Hervorgebrachten ableugnet." Diesen integrirenden Antheil des sprechenden Mediums läßt Bacon gelten, indem er das Prisma von den farbigen Körpern absondert und von der Farbe sagt, sie sei «modificatio imaginis lucis immissae et receptae, in priore genere per gradus diversos incidentiae, in posteriore per texturam et schematismos varios corporis».[1]

In den prismatischen Erscheinungen liegen die wesentlichen Bedingungen der Farbe am Tage. Andere Fälle sind dadurch prärogativ, daß sie die unwesentlichen Bedingungen sofort erkennbar machen und also deren Ausschließung beschleunigen. Bacon nennt sie «instantiae ostensivae». Es handle sich z. B. um die Bedingung, von der die specifischen Gewichte der Körper abhängen, ob etwa Eigenschaften, wie Festigkeit oder Härte, dabei maßgebend sein können, so genügt eine flüssige Substanz, welche so viele harte und feste Körper an specifischem Gewicht weit übertrifft, um auf das deutlichste zu zeigen, daß jene Eigenschaften nicht in Betracht kommen, vielmehr die wesentliche Bedingung der specifischen Schwere in der Dichtigkeit (Menge der Theile bei gleichem Volumen) zu suchen sei. Das Quecksilber, so viel schwerer als Diamant und Eisen, als sämmtliche Metalle, ausgenommen Gold (und Platina, wie Bacon nicht hinzugefügt hat), ist ein vortreffliches Beispiel einer solchen ostensiven Instanz.[2]

Das Ziel der methodischen Erfahrung ist die Erkenntniß im größten Umfange, die Einsicht in den Zusammenhang, die Verwandtschaft und Einheit der Dinge. Diesem echt wissenschaftlichen Triebe war Bacon keineswegs fremd, er hatte ihn so gut wie jeder große

[1] Nov. Org. II, 22. Vgl. Goethes sämmtliche Werke. XXIX, S. 89, 93. XXVIII, S. 293 fg. — [2] Nov. Org. II, 24.

Denker, er behielt die Erkenntniß des Ganzen als letztes Ziel der Naturwissenschaft stets vor Augen, nur sollte sie nach seiner Meinung durch Bienenarbeit, nicht als Spinnengewebe erreicht werden. Die Induction geht von der Wahrnehmung zum Axiom, von der Thatsache zum Gesetz, sie hat den natürlichen Trieb, nachdem sie einige Thatsachen erklärt hat, deren mehr zu erklären, den Umfang ihrer Gesetze zu erweitern und ihre Axiome im stetigen Fortschritte zu verallgemeinern. Das allgemeinste Axiom ist das der ganzen Natur, das größte Gesetz ist die Erklärung aller Erscheinungen. Wie jedes Gesetz die Einheit gewisser Erscheinungen ausdrückt, so begreift dieses größte Gesetz die Einheit der gesammten Natur oder das All-Eine, die «unitas naturae». Dieses Ziel hält Bacon der Wissenschaft vor, darauf richtet er ausdrücklich seine Methode. Er setzt die Einheit der Natur nicht in einem Principe voraus, sondern will dieselbe aus der Natur selbst erkennen, aus ihren Erscheinungen erschließen. Gleich Spinoza sieht er in den Dingen die natura naturata, welcher als wirkende Kraft die natura naturans zu Grunde liegt; diese gilt auch ihm als die Quelle aller Dinge, als unitas naturae. Während aber Spinoza aus der natura naturans die naturata deducirt, will Bacon umgekehrt aus der naturata die naturans induciren. Er sucht deshalb nach Erscheinungen in der Natur, welche auf die Einheit des Ganzen hinweisen, Gesichtspunkte in die Einheit der All-Natur eröffnen und so den Schluß der Induction unterstützen. Giebt es solche Erscheinungen, welche mehr als andere die Einheit des Ganzen ahnden lassen, so fesseln sie als prärogative Instanzen unsere auf das Ganze gerichtete Aufmerksamkeit. Es leuchtet ein, welcher Art diese wichtigen Fälle sein müssen: es sind die hervorstechenden Aehnlichkeiten in den verschiedenen Bildungen der Natur, die bedeutsamen Analogien, die uns die einmüthig wirkende Naturkraft vor Augen rücken. Hier stellt Bacon die Induction unter den Gesichtspunkt der Analogie, d. h. er macht die naturwissenschaftliche Untersuchung aufmerksam auf die Verwandtschaft der Dinge, indem er sie auf die Einheit des Ganzen wendet.[1] Er zeigt gleichsam die Familienähnlichkeiten in der Natur, um den Stammbaum der Dinge auszuspähen bis in seine Wurzeln.

[1] Inter praerogativas instantias ponemus sexto loco instantias conformes sive proportionales, quas etiam parallelas sive *similitudines physicas* appellare consuevimus. Nov. Org. II, 27.

In dem Aufsuchen der Analogien offenbart sich ein charakteristischer Zug des baconischen Geistes. Um die Induction unter den Gesichtspunkt der Analogie zu stellen, müssen die Aehnlichkeiten entdeckt und richtig wahrgenommen sein; diese Entdeckung macht nicht die Methode, sondern das Auge des Forschers, die Methode folgt der Entdeckung, nachdem sie gemacht ist. Auch ist es nicht die bloße Wahrnehmung mit ihren sinnlichen oder künstlichen Werkzeugen, wodurch die Analogien entdeckt werden, sondern der weiterdringende Geist. Die bedeutsamen Analogien sind die innern, geheimen Aehnlichkeiten, die nicht auf der Oberfläche der Dinge liegen, welche den bloßen Sinn streift; der speculative Sinn, das Talent des Forschers muß sie suchen, der Tact, der das Talent begleitet, muß sie treffen. Beides läßt sich methodisch bilden, aber nicht geben. Jede treffende Analogie ist eine richtige Combination, die allein durch den sinnigen Verstand gemacht wird. So geschickt Bacon ist, mit solchen eindringenden und überraschenden Combinationen seine Methode zu unterstützen, so behutsam möchte er den combinationslustigen Verstand mit Hülfe des methodischen Geistes zügeln. Ich will nicht behaupten, daß Bacon selbst diese Grenze eingehalten habe, daß alle seine Analogien auch immer so treffend waren als kühn und sinnig, aber er war sich klar über die Tragweite und den wissenschaftlichen Werth der Analogie. Er suchte das Gleichgewicht zwischen seinem Genius und seiner Methode, sein Geist lebte in einer beständigen Wechselwirkung beider. Noch bevor er selbst seine Analogien vorbringt, als Beispiele, die er im Vorübergehen hinwirft, mäßigt er durch richtige Grenzen die Bedeutung und den Gebrauch derselben. Man soll sie nicht als Axiome zur Erfindung, sondern als Wegweiser nehmen, welche auf die Einheit des Ganzen hindeuten. Sie haben in Bacons eigenem Verstande weniger eine exacte als eine anregende Bedeutung; sie dienen ihm selbst mehr dazu, den anschauenden Verstand auf das Ganze zu richten, als im Einzelnen zu belehren. Von der Harmonie des Universums sind die Analogien gleichsam die ersten Accorde, die wir vernehmen. „Sie sind", sagt Bacon, „gleichsam die ersten und untersten Stufen zur Einheit der Natur. Sie befestigen nicht sogleich ein Axiom, sondern bezeichnen und beobachten nur eine gewisse Uebereinstimmung der Körper; sie befördern nicht gerade die Auffindung exacter Gesetze, aber sie enthüllen uns die Werkstätte der Welt in ihren einzelnen Theilen,

und so leiten sie uns bisweilen wie unter der Hand zu erhabenen und trefflichen Erkenntnissen, namentlich solchen, welche mehr die Bildung der Körper als die einfachen Naturgesetze betreffen."[1] Und mitten im Vortrage seiner Analogien begriffen, die mit kühnen Combinationen das Weltgebäude durcheilen, unterbricht sich Bacon, bemerkt von neuem den wissenschaftlichen Nutzen der Analogie und zugleich die Gefahren und Bedenklichkeiten, die gerade diese Art der Combination bedrohen. Es ist richtig, nur mit Hülfe der Analogie kann die Induction wirkliche Einheit in die Naturwissenschaft bringen und das geistige Band der Dinge entdecken, das sie in der bloßen Beschreibung der Theile niemals findet und zuletzt ganz aus den Augen verliert. „Man muß", sagt Bacon im Rückblick auf die angeführten Analogien, „solche Gesichtspunkte vorzeichnen und öfters daran erinnern, daß die eifrige Forschung beim Untersuchen und Zusammenhäufen des naturgeschichtlichen Materials die entgegengesetzte Richtung ergreife, als welche bisher im Gange war. Denn bisher erging sich der menschliche Fleiß mit Vorliebe in den Varietäten der Dinge und suchte gern die Verschiedenheiten im Reiche der Thiere, Pflanzen und Minerale, aber diese Varietäten sind dem größten Theile nach mehr Spiele der Natur als von ernstlichem Nutzen für die Wissenschaft. Dergleichen Dinge sind ergötzlich und haben bisweilen auch praktischen Nutzen, aber sie tragen wenig oder nichts bei zur wirklichen Einsicht in die Natur. Deshalb müssen wir unsere Mühe darauf verwenden, die Aehnlichkeiten und Analogien der Dinge sowohl im Ganzen als im Einzelnen zu untersuchen und zu bemerken. Denn es sind die Analogien, welche die Natur vereinigen und den Anfang zur wirklichen Wissenschaft machen."[2] Indessen wollen sie behutsam und mit kritischem Verstande gesucht werden. Sind nämlich die unendlichen Varietäten

[1] Itaque sunt tanquam primi et infimi gradus ad unionem naturae etc. Nov. Org. II, 27. — [2] Ebendas. II, 27. Op. p. 360. — „Das ist wahrlich von geringer Bedeutung, daß man alle Species von Blumen im Gedächtniß haben und benennen könne, alle die Iris- und Tulpenarten oder alle Conchylien, oder die endlosen Varietäten von Hunden und Falken; dieses sind vielmehr Naturspielereien und zufällige Eigenthümlichkeiten. Auf solche Weise kann man sich eine Masse von Kenntnissen erwerben, ohne eine Ahnung von Wissenschaft zu haben, und doch brüstet sich gerade damit die gewöhnliche Naturgeschichte, die mit allem Distinguiren und Sammeln nimmermehr zu dem Ziele gelangen kann, welches ich meine." Descr. globi intell. III. Op. p. 607.

der Dinge sehr oft ein bloßes Spiel der Natur, so können die Analogien, welche unsere Combination auffindet, sehr leicht ein bloßes Spiel des Verstandes oder der Einbildungskraft werden. Wir machen Analogien, die in der Natur nicht sind, finden Aehnlichkeiten, wo sie in Wahrheit fehlen, heften uns an zufällige, wesenlose Uebereinstimmungen und machen so etwas Vielsagendes aus einem Nichtssagenden. Solche Spielereien, denen sich eine speculirende und wenig behutsame Phantasie oder ein schwärmender Verstand gern überläßt, haben die Naturwissenschaft mit einer Menge von Idolen bevölkert. Wenn die Analogien fruchtbar sein sollen, müssen sie die Aehnlichkeiten der Dinge in wesenhaften Punkten ergreifen und gleichsam der geheimen Werkstätte der Natur abgelauscht sein. Darum fährt Bacon so fort: „Aber in allen solchen Analogien ist eine gewichtige und strenge Vorsicht anzuwenden. Denn nur solche sind gültig, die natürliche Aehnlichkeiten bezeichnen, d. h. wirkliche und substantielle, die im Wesen der Natur liegen, nicht zufällige, die sich auf eine Specialität beziehen, noch weniger eingebildete, wie sie die Leute der natürlichen Magie (ganz oberflächliche und untergeordnete Menschen, die man bei ernsten Dingen, wie die unsrigen sind, kaum nennen sollte) überall zur Schau tragen, die mit der größten Eitelkeit und Unbesonnenheit leere Aehnlichkeiten und Sympathien in der Natur beschreiben und oft sogar den Dingen andichten."[1]

Die Analogien selbst, welche Bacon als Beispiele anführt, sind weitaussehend und vorgreifend, anziehende und reiche Gesichtspunkte, welche fruchtbare Perspectiven eröffnen. Er entwirft in flüchtigen Zügen den großen Stammbaum der Dinge, er zeigt in umfassenden Combinationen, wie alles in der Welt zu einer Familie gehöre. Vielleicht ist nie in der gedrängten Form eines kurzen Aphorismus und in flüchtig ausgestreuten Beispielen eine so vielverheißende Aussicht in den Weltzusammenhang dargelegt worden. Er beginnt mit einer Vergleichung zwischen Spiegel und Auge, Ohr und Echo; Spiegel und Auge reflectiren die Lichtstrahlen, Ohr und Echo die Schallwellen. Es besteht, so schließt Bacon, überhaupt eine Analogie zwischen den Sinnesorganen und den reflectirenden Körpern, zwischen Wahrnehmungsarten und Bewegungsarten, zwischen der organischen und unorganischen Natur. Die Idee einer durchgängigen Analogie aller natürlichen Erscheinungen steht deutlich vor seiner

[1] Nov. Org. II, 27. Op. p. 360.

Seele. Alle Verhältnisse und Stimmungen der leblosen Natur sind wahrnehmbar; daß sie von uns nicht wahrgenommen werden, liegt nur in der Beschaffenheit unseres Körpers, dem so viele Sinne fehlen; darum sind mehr Bewegungen in den leblosen Körpern als Sinne in den lebendigen, aber gewiß ist: so viele Sinne in diesen, so viele Bewegungen in jenen. In dieser Rücksicht entsprechen sich beide. So viele Arten z. B. schmerzlicher Empfindung im menschlichen Organismus möglich sind, so vielerlei Bewegungen, wie Druck, Stoß, Zusammenziehung, Ausdehnung u. s. f. giebt es in den leblosen Körpern, nur daß diese die Bewegung nicht empfinden, weil ihnen die Lebensgeister fehlen.[1] Die Vergleichung der organischen und unorganischen Natur im Ganzen führt Bacon auf Analogien im Einzelnen: er bemerkt die ähnlichen Bildungen zwischen Pflanzen und Steinen und vergleicht hier beispielsweise den Gummi mit gewissen Edelsteinen. Innerhalb des Pflanzenbaus bemerkt Bacon die ähnliche Structur der Theile und weist schon mit dem Verstande der so viel spätern Pflanzenmorphologie darauf hin, wie sich im vegetabilischen Wachsthum die Elementarformen vervielfältigen und peripherisch entwickeln. In ihrer entgegengesetzten Richtung findet Bacon den einzigen Unterschied zwischen Wurzeln und Zweigen, jene sind die abwärts der Erde zustrebenden Zweige, diese die aufwärts der Luft und Sonne zustrebenden Wurzeln. Den Bau der Pflanze vergleicht er mit dem des Menschen und bestimmt den letztern als umgekehrte Pflanze (planta inversa). Was bei der Pflanze die Wurzel, soll beim Menschen das Gehirn sein; hier entspringen die Nerven, um sich im Organismus allseitig zu verzweigen und auszubreiten; so ist die Wurzel des menschlichen Baues nach oben gerichtet, die Geschlechtstheile nach unten, umgekehrt bei der Pflanze. In der Thierwelt vergleicht er die Bildung der Bewegungsorgane bei den Vierfüßern, Vögeln, Fischen. Von den individuellen Bildungen lenkt er zuletzt den Blick auf die großen Weltverhältnisse und bemerkt, schon der philosophischen Geographie unserer Tage vorgreifend, die Analogien in der Formation der Erdtheile; so springt ihm die Aehnlichkeit zwischen Afrika und Südamerika in die Augen, die sich beide über die südliche Hemisphäre erstrecken und analoge isthmische und promontorische Bildungen haben. „Das ist nicht zufällig", setzt Bacon bedeutsam hinzu. Er faßt die alte und die neue Welt in einen

[1] Nov. Org. II, 27. Op. p. 358 flg.

vergleichenden Blick und bemerkt hier, wie sich die beiden großen Ländermassen gegen Norden breit ausstrecken, gegen Süden verengern und zuspitzen. Das Große und Ueberraschende in diesen Bemerkungen ist, daß sie überhaupt gemacht werden, daß Bacon die Analogie auch in diesen Verhältnissen entdeckt. Es wird nicht schwer sein, den einmal hervorgehobenen Gesichtspunkt zu detailliren und ins Einzelne zu verfolgen. Denn anerkannt ist in diesen flüchtigen und kurzen Andeutungen ein höchst wichtiger Gesichtspunkt der geographischen Wissenschaft, nämlich die Bedeutsamkeit der Arealbildung. Zum Schluß versucht Bacon seinen vergleichenden Blick noch an den Künsten und Wissenschaften und späht nach den hier befindlichen Analogien. Er nimmt als Beispiel Rhetorik und Musik, Mathematik und Logik. Dort findet er ähnliche Tropen oder Figuren, hier ähnliche Denkweisen. Der rhetorischen Figur, die man «praeter expectationem» nennt, entspreche vollkommen die musikalische «declinatio cadentiae». Die Mathematik hat den Grundsatz: wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie auch unter einander gleich; dem entspreche ganz die logische Schlußform des Syllogismus, der zwei Begriffe durch einen dritten verbindet.

Wir urtheilen nicht über den wissenschaftlichen Werth und die Tragweite aller dieser beispielsweise gemachten Analogien, sie sind uns wichtig zur Kenntniß Bacons, nicht weniger durch ihren Inhalt, als die Art, wie sie auftreten. Sie zeigen einen Geist von großer Gesichtsweite, von leichtem combinatorischen Scharfsinn. Er braucht die Analogien nicht als Gegenstand, sondern als Instrument, als Hülfsmittel seiner Methode; er braucht dieses Mittel verschwenderisch, wie es seine Neigung und seine reiche Kraft mit sich bringt; er greift damit über die Methode hinaus, und die Gefahr liegt nahe, so sehr sie Bacon zu vermeiden strebt, daß er die Methode nicht bloß verläßt, sondern ihr zuwiderhandelt. Denn im Grunde ist jede Analogie eine anticipatio mentis. Aber die Absicht der baconischen Analogien zeigt, daß er mehr suchte, als die Erfahrung einträgt, er suchte auf diesem Wege, was er auf dem der Induction allein nicht entdecken konnte: die Einheit der Natur in der Verwandtschaft aller Dinge oder die Harmonie des Universums. Hier finden wir Bacon im Bunde mit Leibniz und dessen Nachfolgern, wie früher mit Spinoza und Descartes. Er muß sich gefallen lassen, daß wir auf ihn selbst jenen vergleichenden Blick anwenden, den er für die

ganze Natur hatte, daß wir ihm seine geistigen Verwandtschaften, seine eigenen Analoga vorhalten: es sind seine „parallelen Instanzen", angewendet auf unsere Betrachtung. Sie schmälern nicht seine Originalität, sondern erleuchten seinen umfassenden Geist. Was in Leibniz grundsätzliche Richtung, war in Bacon ergänzende; was dort als Axiom, galt hier als Hülfsconstruction und umgekehrt. Leibniz bedurfte der Induction ebenso sehr, als Bacon der Analogie.

Bacons Geist reicht weiter als seine Methode, aber in dieser liegt seine epochemachende Kraft, und wir müssen hier seinen Gegensatz zum Alterthum und der davon abhängigen Philosophie begreifen. Dabei versetzen wir uns ganz in den Geist Bacons und stellen uns jenen Gegensatz so vor, wie er selbst ihn dachte.

Vierzehntes Capitel.

Die baconische Lehre gegenüber der frühern Philosophie.

Ziehen wir die Summe der baconischen Philosophie im Rückblick auf die folgerichtige Ordnung ihres Ideenganges:

1) Die Wissenschaft soll dem Menschen dienen, indem sie ihm nützt; sie soll ihm nützen durch Erfindungen: ihr Zweck ist die Herrschaft des Menschen.

2) Erfinderisch kann die Wissenschaft nur werden durch die Erforschung der Dinge: ihr Mittel ist die Erklärung der Natur.

3) Die richtige Erklärung der Natur ist nur möglich durch reine und methodische Erfahrung. Rein ist die Erfahrung, wenn sie nicht nach Idolen und menschlichen Analogien urtheilt, in keiner Weise die Dinge anthropomorphisirt, nichts voraussetzt, nichts vorwegnimmt, sondern sich zu den gegebenen Thatsachen völlig unbefangen, wahrnehmend, beobachtend, versuchend verhält; sie ist methodisch, indem sie den Weg der wahren Induction geht. Wahr ist die Induction, wenn sie aus vielen Fällen durch genaue und kritische Vergleichung die Gesetze erschließt; kritisch ist die Vergleichung, indem sie den positiven Instanzen die negativen gegenüberstellt; beschleunigt wird die inductive Schlußfolgerung durch die Untersuchung der prärogativen Instanzen. Diese so eingerichtete Erfahrung vermeidet durchgängig, sowohl in ihrem Ausgangspunkt als in ihrem Verlauf, die unsicheren und vorläufigen Hypothesen.

In dieser Fassung stellt Bacon seine Lehre und sich selbst der Vergangenheit entgegen. Er sieht in seinen Principien alle Bedingungen vereinigt, um die Wissenschaft vollständig zu erneuern, wozu bis jetzt keiner den Muth und die Kraft hatte; er fühlt sich als den Träger dieses erneuernden Geistes, als den Reformator der Wissenschaft. „Niemand", sagt Bacon, „hat bis jetzt so viel Beharrlichkeit und Stärke des Geistes gehabt, um es über sich zu gewinnen, alle herkömmlichen Theorien und Begriffe vollkommen abzulegen und den so gereinigten und geklärten Verstand von neuem auf die einzelnen Dinge zu richten. Daher war die menschliche Vernunft in ihrer bisherigen Verfassung ein Gemisch von vielem Autoritätsglauben, zufälligen Erfahrungen und kindischen Begriffen. Und es wird mit der Wissenschaft erst besser werden, wenn jemand sich findet, der im reifen Alter, mit gesunden Sinnen und befreitem Geiste sich ganz von neuem auf die Erfahrung und die Dinge im Einzelnen richtet." „Hier aber können sich die Menschen mein eigenes Beispiel zur Hoffnung gereichen lassen. Das sage ich nicht aus Prahlerei, sondern um des allgemeinen Besten willen. Wenn sie in die Sache kein Vertrauen setzen wollen, so mögen sie mich ansehen, der ich nur ein Mensch unter Menschen bin: wie ich in meinem Alter, von Staatsgeschäften überhäuft, nicht begünstigt durch eine kräftige Gesundheit und darum zu vielem Zeitverluste genöthigt, vollkommen als der Erste diese Sache versucht habe, ohne alle Vorgänger, deren Fußtapfen ich folgen könnte; wie ich ganz allein dastehe und dennoch den wahren Weg ergriffen, den Geist den Dingen allein unterworfen und die Sache selbst, wie ich glaube, ein Stück vorwärts gebracht habe."[1]

I. Die Entgegensetzung des Alten und Neuen.

1. Das Ziel.

In allen jenen Punkten, von denen die Erneuerung der Philosophie abhängt, findet Bacon einen ausgemachten Gegensatz zwischen sich und der Vergangenheit: er will die Wissenschaft hingewiesen haben auf ein anderes Ziel, eine andere Grundlage, einen anderen Weg; er richtet die Philosophie unmittelbar auf die Erweiterung der menschlichen Herrschaft, er will sie gemeinnützig und praktisch machen und widerstrebt aus diesem Gesichtspunkte ihrem bisherigen Charakter, welcher theoretisch und nur wenigen zugänglich war. Aus einer Sache

[1] Nov. Org. I, 97. 113.

der Schule, was sie vor ihm gewesen, will Bacon die Wissenschaft zu einer Sache des Lebens umgestalten; sein Erneuerungsplan steht in einem ähnlichen Gegensatze zur frühern Philosophie als der kantische: Kant will die Philosophie kritisch machen, Bacon praktisch, jener sieht in allen frühern Systemen unkritische, dieser unpraktische Philosophie. Unter einem solchen summarischen Urtheil, welches beide aus so verschiedenen Gesichtspunkten über ihre Vergangenheit fällen, sind sie wenig im Stande, den philosophischen Bildungen der Vergangenheit im Einzelnen gerecht zu werden; sie kommen darin überein, daß alle Philosophie vor ihnen unfruchtbare Speculation gewesen, daß die Systeme der Vergangenheit dem Gegensatz von Dogmatismus und Skepticismus verfallen und eben dadurch gegenseitig ihre Resultate aufheben. Für Kant sind die Repräsentanten der dogmatischen und skeptischen Philosophie Wolf und Hume, für Bacon die dogmatischen Aristoteliker und die akademischen Skeptiker. „Die Einen kommen zu falschen und leichtfertigen Zielen, die Andern geflissentlich zu gar keinem.“[1] Um diese beiden Wendepunkte der neuern Philosophie unter einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu fassen, so wollen Bacon und Kant, überzeugt von der Unfruchtbarkeit der bisherigen Speculationen, jeder in seiner Weise die Philosophie fruchtbar und praktisch machen. Bacon richtet sie auf praktische Naturerkenntniß, Kant auf praktische Selbsterkenntniß. Die reifste Frucht der baconischen Philosophie ist die Erfindung im Interesse der menschlichen Herrschaft, die der kantischen die Moral im Sinne der menschlichen Freiheit und Autonomie.

Es ist die Unfruchtbarkeit in Folge des bloß theoretischen Philosophirens, welche Bacon nicht müde wird der Vergangenheit vorzuwerfen. Die Leute bilden sich ein, in ihren überlieferten Systemen viel zu wissen, darum kommen sie nicht weiter, sondern beharren im thatlosen Stillstande. Die Einbildung des Reichthums ist die Ursache ihrer Armuth. „Die Weisheit“, sagt Bacon, „welche wir von den Griechen überkommen haben, erscheint uns als die Kindheit der Wissenschaft; sie ist, wie ein Kind, fertig zum Schwatzen, unkräftig und unreif zum Zeugen.“ „Wäre diese Wissenschaft nicht völlig todt, so hätte sie niemals viele Jahrhunderte hindurch in ihrem alten Geleise ohne alles lebendige Wachsthum dergestalt beharren können, daß nicht bloß die Sätze Sätze, sondern auch die Fragen Fragen

[1] Nov. Org. I, 67.

blieben, deren keine durch Disputiren gelöſt, ſondern genährt und nicht von der Stelle gerückt wurde. Der Gang der Ueberlieferungen und Schulen zeigt immer nur Meiſter und Schüler, niemals einen Erfinder, nie einen ſolchen, der Erfindungen um etwas Beträchtliches vermehrt und weitergeführt. Aber das Gegentheil ſehen wir an den mechaniſchen Künſten: als ob ſie Lebensluft athmeten, wachſen ſie und vervollkommnen ſich mit jedem Tage!" „Dagegen die Philoſophie und die ſpeculativen Wiſſenſchaften werden wie die Statuen angebetet und gefeiert, aber ſchreiten, wie dieſe, keinen Schritt vorwärts."[1]

2. Die Grundlage.

Iſt die Erweiterung der menſchlichen Herrſchaft durch die Erfindung das Ziel der Philoſophie, ſo giebt es nur eine Grundlage, auf der ſie ruhen und gedeihen kann: die Naturwiſſenſchaft. Das iſt es, was der bisherigen Philoſophie gefehlt hat: ſie iſt das Erbtheil der Griechen, deren Weisheit, die älteſten Philoſophen ausgenommen, im Grunde nichts war als Sophiſtik, ohne reales Wiſſen, ohne erfinderiſche Kraft, bloße Wortweisheit, bloßes Wort- und Schulgezänk. Wie den Glauben, ſoll man auch die Philoſophie an ihren Werken erkennen. Die Früchte, welche ſie getragen, waren nicht Trauben und Oliven, ſondern Dornen und Diſteln. Die Vorzeit war weiſer, die Aegypter haben doch in den Thieren die erfinderiſchen Inſtincte verehrt, die Griechen der gerühmten claſſiſchen Zeit haben bloß in Reden gewetteifert; darüber ſind ſie, wie jener ägyptiſche Prieſter ſagte, Kinder geblieben, welche weder das Alter der Wiſſenſchaft noch die Wiſſenſchaft des Alters hatten. Mit Recht ſpottete Dionyſius gegen Plato über die Schulweisheit der Philoſophen, über dieſe Reden müßiger Greiſe vor unerfahrenen Jünglingen! Die Schulweisheit iſt im Schulſtreit ſtecken geblieben. Man laſſe ſich darüber nicht täuſchen durch die Herrſchaft, welche die ariſtoteliſche Philoſophie davongetragen, durch die Einigung der Geiſter unter dem Scepter des Ariſtoteles. Die Einigung iſt nur ſcheinbar, ſie beruht auf blinder Nachbetung, auf dem Beifall der Menge, der ebenſo blind iſt. Dieſer Beifall iſt nirgends verdächtiger als in wiſſenſchaftlichen Dingen, wo man ihn nehmen ſollte, wie Phocion, welcher, als ſeine Rede beklatſcht wurde, fragte: was habe ich Falſches geſagt?[2] Selbſt die Wahrheit,

[1] Inst. Magna. Praef. Op. p. 271. Vgl. Cog. et Visa. Op. p. 585. — [2] Nov. Org. I, 71—77.

wenn ſie nachgebetet wird, führt nicht weiter, denn die Nachbeter ſind wie die Gewäſſer, die nicht höher emporſteigen als der Ort liegt, von dem ſie herabfallen.[1]

Daß es mit den Wiſſenſchaften ſchlecht ſteht, liegt am Tage. Woher kommt es, daß es nicht beſſer ſteht? Die Haupturſache findet Bacon in der zu kurzen Dauer ihrer Entwicklung, denn von der Geſchichte der Menſchheit überhaupt habe nur der kleinſte Zeitraum den Wiſſenſchaften gehört, von der wiſſenſchaftlichen Arbeit ſelbſt nur der geringſte Theil den Naturwiſſenſchaften. „Und doch iſt die Naturwiſſenſchaft die Mutter aller Wiſſenſchaften. Alle Künſte und Wiſſenſchaften, ſobald ſie von dieſer Wurzel losgeriſſen werden, können wohl noch als Zierrath gepflegt und gebraucht werden, aber ſie wachſen nicht mehr.“[2] „Von den drittehalb Jahrtauſenden der Menſchengeſchichte gehörten kaum ſechs Jahrhunderte den Wiſſenſchaften. Denn die Zeit hat ihre Wüſten wie der Raum. Es giebt nur drei wiſſenſchaftliche Perioden: die griechiſche, römiſche, neueuropäiſche.“ „Nachdem ſich der chriſtliche Glaube über die Welt verbreitet hatte, mußten ſich die vorzüglichſten Geiſter auf die Theologie wenden; ihr wurden alle Belohnungen, alle Hülfsmittel gewidmet. Das Studium der Theologie beſchäftigte das dritte Zeitalter der Wiſſenſchaft im neueuropäiſchen Abendlande; während des zweiten ergingen ſich die philoſophiſchen Unterſuchungen in der Moral, die bei den Heiden die Stelle der Theologie vertrat, auch beſchäftigten ſich damals die erſten Geiſter mit politiſchen Angelegenheiten, die bei dem Umfange des römiſchen Staats faſt alle Kräfte in Anſpruch nahmen. Jene Zeit aber, wo bei den Griechen die Naturphiloſophie aufzukommen ſchien, war klein und von ſehr geringer Dauer. Denn früher waren es die ſogenannten ſieben Weiſen, welche ſich, Thales ausgenommen, nur mit Moral und Politik abgaben, und ſpäter, nachdem Sokrates die Philoſophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt hatte, erſtarkte die Moralphiloſophie noch mehr und entfremdete der Naturwiſſenſchaft die Gemüther.“ „Indeſſen möge niemand erwarten, daß die Wiſſenſchaften beträchtlich weiter kommen, bevor die Phyſik in die einzelnen Wiſſenſchaften eingedrungen und dieſe wiederum auf die Phyſik zurückgeführt ſind. Darum ſind Aſtronomie, Optik, Muſik, die meiſten mechan-

[1] Inst. Magna. Praef. Op. p. 274. Vgl. De augm. I. Op. p. 19. —
[2] Nov. Org. I, 79.

ischen Künste, sogar die Medicin und (was manche noch mehr verwundern wird) auch die Moral, Politik und Logik so ungründlich und schwankend auf der Oberfläche der Dinge, weil sie als selbstständige und besondere Wissenschaften, wozu man sie gemacht hat, nicht mehr von der Naturphilosophie ernährt werden." „So ist es kein Wunder, daß die Wissenschaften nicht wachsen, da sie ihren Wurzeln entrissen sind."[1]

3. Der Weg.

So falsch Ziel und Grundlage, so verkehrt waren die Wege und Mittel der bisherigen Philosophie, und auch darin liegen die Ursachen des Elends. Entweder ist man ganz abseits der Erfahrung gegangen, oder hat sich in der Erfahrung dem Zufall und blinden Versuchen überlassen. Schon bei den Alten ist die Naturphilosophie verdorben worden, von Plato durch Theologie, von Aristoteles durch Logik, von Proklus durch mathematische Hirngespinste.[2] Statt aus der Erfahrung zu schöpfen, dichtet man sich metaphysische Voraussetzungen. Dazu kommt die Einmischung religiöser Vorstellungen, die Hemmungen durch den Aberglauben, durch den blinden und zügellosen, der Naturwissenschaft feindlichen Religionseifer. Die Griechen haben ihre Naturphilosophen wegen Gottlosigkeit verfolgt, nicht besser haben die christlichen Kirchenväter gehandelt, die jene richtigen und naturwissenschaftlich begründeten Vorstellungen von der Kugelgestalt der Erde und den Gegenfüßlern verdammten. Grundloser Weise fürchtet man die Erforschung der Wahrheit aus Angst für die Religion, und der Unverstand der Theologen versperrt fast jeder bessern Philosophie den Zugang. Bei den einen ist diese Feindseligkeit einfältiger, bei den anderen schlauer, diese letzteren halten es für weit zuträglicher, daß die Mittelursachen nicht erforscht werden, denn so lange die Menschen über die natürlichen Ursachen der Dinge in Unwissenheit bleiben, könne man leichter alles auf den Zauberstab Gottes zurückführen. Das heißt freilich nichts anderes, als Gott mit der Lüge einen Gefallen thun wollen.[3] Was Bacon an dieser Stelle die «virgula Dei» nennt, hat Spinoza in derselben Rücksicht als das «asylum ignorantiae» bezeichnet.

Nicht bloß aller Art mächtige Vorurtheile versperren den Weg, auch die vorhandenen Zustände der gelehrten Bildung sind ganz

[1] Nov. Org. I, 78—80. — [2] Ebend. I, 82. 96. — [3] Ebend. I, 89. Vgl. De augm. I. Op. p. 5.

dazu angethan, daß sie den Fortschritt nicht aufkommen lassen: die Werkstätten der Gelehrten, wie ihre Schulen. Ihre Werkstätten sind die Bibliotheken, ihre Schulen die Akademien und Collegien. Betrachtet man die Bibliotheken, so erstaunt man über die unermeßliche Menge der Bücher, und wenn man sie liest, erstaunt man auf entgegengesetzte Art über die endlosen Wiederholungen; zuerst wundert man sich über die Mannichfaltigkeit dieser Schätze, und zuletzt wundert man sich über die Dürftigkeit und Armuth, welche als Frucht der Büchergelehrsamkeit übrig bleibt.[1] Um diese Früchte immer von neuem zu ernten, sind die gelehrten Akademien und Collegien die besten Pflanzschulen. Hier wird eine gewisse Büchergelehrsamkeit, das Studium gewisser Schriftsteller zum Gefängniß gemacht, in das man die Jugend einsperrt. Wehe, wenn einer an den Schranken rüttelt, wenn einer das Joch der Büchergelehrsamkeit abwerfen will! Die Vorlesungen und Uebungen sind schon so bestellt, daß in den abgerichteten Köpfen schwerlich ein neuer Gedanke, ein eigenes Urtheil erwacht, und wenn dieser seltene Fall eintritt, wenn der eine oder der andere von seiner freien Urtheilskraft Gebrauch macht, so möge er sehen, wie er zurechtkomme, er wird bei der Zunft keinen Beistand finden und auf seiner Laufbahn erfahren, daß seine Bestrebung und Geistesfreiheit ihm Hindernisse bereiten, die keineswegs leicht sind. (Als Bacon diese Bemerkungen niederschrieb, mag ihm seine eigene Jugendgeschichte vorgeschwebt haben.) Wer nicht in dem herkömmlichen Geleise der Büchergelehrsamkeit bleiben, sondern eigene und neue Wege gehen will, wird als ein unruhiger Kopf verdächtigt. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen Neuerungen im Staat und in der Wissenschaft; ein neues Licht, das in der Wissenschaft aufgeht, ist nicht so gefährlich als eine neue Bewegung in bürgerlichen Dingen, wo eine Verbesserung selbst der öffentlichen Zustände bedenklich ist wegen der Störungen, welche daraus folgen, denn die Wissenschaft ruht auf Beweisen, das bürgerliche Leben auf Autoritäten und Einrichtungen. Auf dem Gebiete der Künste und Wissenschaften muß, wie in den Bergwerken, alles in Bewegung sein, hier muß unaufhörlich gearbeitet, immer weiter fortgeschritten werden. So sollte es sein, wenn es vernunftgemäß zuginge, so ist es nicht im wirklichen Leben, wo es auch in den gelehrten Dingen eine Verwalt-

[1] Nov. Org. I, 85.

ung und Polizei giebt, die mit zu schwerem Druck auf dem Fortschritt der Wissenschaften lastet.[1]

Es ist kaum besser bestellt mit der Art, wie man bisher die Erfahrung betrieben. Die vorhandenen Erfindungen werden angestaunt wie Wunderwerke, und darum weder verbessert noch vermehrt.[2] Die Versuche sind blind, daher entdecken und erfinden sie wenig; die Erfahrung ist unkritisch und hält sich lieber an unsichere Gerüchte als an geprüfte Zeugnisse, sie macht es wie ein Staat, der lieber glauben wollte, was die Leute in der Stadt schwatzen, als was seine glaubwürdigen Gesandten berichten. Am Ende ist bei den abenteuerlichen Versuchen der Alchymisten, so unmethodisch und bloß umhertappend sie verfahren, noch das Meiste herausgekommen, wenn auch etwas ganz anderes, als sie suchten; es ist ihnen gegangen, wie den Söhnen in der Fabel, denen der Vater einen Weinberg vermacht hatte mit einem Schatz an verborgener Stelle, welche niemand kannte; sie gruben den Berg um und dachten nur an den Schatz, sie fanden kein Gold, aber die Weinernten wurden gut.[3]

Bei diesen so lange fortgesetzten, immer unfruchtbaren und ziellosen Bestrebungen im Reiche der Wissenschaft, hat sich zuletzt eine völlige Hoffnungslosigkeit der Geister bemächtigt, ein Unglaube an die Möglichkeit eines wahren Fortschritts, an die Erreichbarkeit großer Ziele. Die Natur sei dunkel, das Leben kurz, die Sinne trügerisch, die Urtheilskraft schwach, die Versuche schwierig. So hört man selbst verständige und ernste Männer reden. Dieser Unglaube, diese skeptische Gesinnung ist gleichsam das Facit der Rechnung und unter allen Hindernissen, welche dem Fortschritt entgegenstehen, das größte. Man nimmt die Wissenschaft, als ob sie ein Werk der Zeiten und des Schicksals wäre, woran die Menschen nichts ändern können: jetzt sei Ebbe, ein andermal Fluth![4]

II. Bacons Stellung zu den alten Philosophen.

1. Verhältniß zu Aristoteles.

Der Abstand des Alten und Neuen kann nicht größer sein als Bacon ihn empfindet. Es ist uns weit wichtiger, seine Beurtheilungsweise in diesem Punkte kennen zu lernen, als sie selbst zu beurtheilen, denn wir haben es nicht mit einem Historiker zu thun,

[1] Nov. Org. I, 90. — [2] Ebend. I, 85. — [3] Ebend. I, 98 u. 85. — [4] Ebend. I, 92.

sondern mit einem Neuerer. Messen wir daher die Abstände zwischen ihm und den alten Philosophen so, wie Bacon selbst sich ihnen entgegenstellt und seine Lehre mit der ihrigen vergleicht.

Die Naturerklärung ist die Aufgabe. Alle Idole, die sie hindern, sind verworfen, darunter die Zwecke, die Gattungsbegriffe, die abstracten Denkformen als menschliche, den Dingen selbst fremde Analogien; er setzt den Zwecken die wirkenden Ursachen, den Gattungsbegriffen die einzelnen Dinge, den Denkformen die Naturformen entgegen und verneint damit alles, was die Naturerklärung teleologisch, idealistisch, formalistisch macht. Um diese Gegensätze unter einen Ausdruck zusammenzufassen: er legt sein Gewicht in die Opposition wider die gesammte Formalphilosophie, welche vor ihm die überwiegend mächtige gewesen war, sowohl durch den Umfang als durch die Dauer ihrer Herrschaft. Unter der Formalphilosophie, die ihm entgegensteht, begreift Bacon die aristotelisch-scholastische, die platonisch-aristotelische, die pythagoreisch-platonische. Alle diese Systeme unterliegen dem leitenden Gesichtspunkte der Endursachen, die in Bacons Augen als Trugbilder des menschlichen Verstandes erscheinen; die Schöpfungen der Formalphilosophie sind die geschichtlichen Ausbildungen dieses Irrthums, sie sind die Erdichtungen, welche in der Philosophie die Theaterwelt bilden, und gelten ihm darum als «idola theatri». Der theoretischen Philosophie stellt Bacon die praktische entgegen, der Metaphysik und Theologie, als den bisherigen Fundamenten der Wissenschaft, die Physik, der formalen Philosophie die materiale, der gemeinen Erfahrung die wissenschaftliche. Alle diese Gegensätze concentriren sich (Bacon gegenüber) in Aristoteles, welcher in dem Reiche der bisherigen Philosophie die Dictatur führte.[1] Er hatte die Theorie selig gesprochen als den höchsten Aufschwung des Geistes, wodurch wir der Gottheit ähnlich werden, er hatte die Metaphysik systematisch ausgebildet und die Naturerklärung darauf gegründet, er war der eigentliche wissenschaftliche Träger der Formalphilosophie und der Schöpfer ihrer Logik, er stellte die Physik unter den teleologischen Gesichtspunkt, nachdem er denselben metaphysisch befestigt, und brachte die ganze griechische Formalphilosophie in ein System, womit er das Mittelalter beherrschte. Und zuletzt trägt Aristoteles in Bacons Augen auch die Schuld der bisherigen unmethodischen und unkritischen Erfahrungsweise, denn er hat die In-

[1] Cog. et Visa. Op. p. 585.

duction in die Philosophie eingeführt, ohne dieselbe kritisch zu sichten und zu ordnen. Neben einer unfruchtbaren Logik hat Aristoteles eine unkritische Erfahrung zum Ansehen erhoben: was also konnte die Philosophie, die ihm folgte, Großes erreichen, da sie solche stumpfe Waffen führte? So sieht Bacon alle idola theatri, welche den Schauplatz der Wissenschaft einnehmen, vereinigt in Aristoteles. Auf diesen Punkt richtet er daher alle Widerstandskraft, die er gegen das Alterthum und die Vergangenheit überhaupt aufbietet. Der Name des Aristoteles bildet gleichsam die hervorragende Spitze, die alle Blitze ableiten muß, welche Bacon gegen die frühere Philosophie schleudert. Wir müssen diesen Namen im Munde Bacons mehr als ein nomen appellativum, denn als ein nomen proprium nehmen, damit er gegen den wirklichen Aristoteles nicht zu ungerecht erscheine. Inwieweit er diesen durchdrungen und getroffen hat, ist eine Frage, an der wir vorübergehen. Denn wir untersuchen hier nicht, was Aristoteles war, sondern wie sich Bacon ihn vorstellte. Er bekämpfte in Aristoteles den Theoretiker, den Metaphysiker, den Formalisten und den Empiriker; er machte sich zum leibhaftigen Anti-Aristoteles. Dem aristotelischen Organon setzt Bacon das seinige entgegen in doppelter Rücksicht: er bekämpft die aristotelische Logik durch die Erfahrung, die aristotelische Erfahrung, welche er der gewöhnlichen gleich setzt, durch die methodische. Dem Syllogismus stellt er die Induction, der aristotelischen Induction die wahre entgegen. Seine Taktik ist in beiden Fällen dieselbe: sowohl von dem Syllogismus als von der aristotelischen Erfahrung soll gezeigt werden, daß sie unfruchtbar, unpraktisch, zur Naturerklärung unbrauchbar sei.

Der Syllogismus ist unfruchtbar, denn er kann nichts Neues entdecken, nichts Unbekanntes finden, sondern nur Begriffe, die schon bekannt sind, schlußgerecht darstellen; er ist eine bloße Gedankenform, die zu ihrer Erfüllung einen gegebenen Inhalt voraussetzt. Aber die echte Wissenschaft will ihren Inhalt selbst finden, nicht bloß den schon gegebenen oder überlieferten ordnen, sie sucht aus dem Bekannten das Unbekannte. So ist der Syllogismus, der nur Bekanntes verknüpft, in der Hand der Wissenschaft ein unnützes Instrument, welches zu ihren Untersuchungen nichts hilft, zu ihren Zwecken nichts beiträgt. Die Logik, welche syllogistisch verfährt, kann keine Wissenschaft machen, sie ist untauglich, wie Bacon sagt, „zum Auffinden wissenschaftlicher Wahrheiten". Der Syllogismus besteht aus

Urtheilen, diese aus Worten, Worte sind Zeichen für Begriffe, und die Begriffe selbst sind zunächst undeutliche und abstracte Vorstellungen der Dinge, die ohne gründliche Untersuchung gemacht und vorausgefaßt sind, die auf bloßen Credit angenommen und mitgetheilt werden. So beruht der Syllogismus, wenn wir ihn in seine letzten Elemente zerlegen, auf unklaren und unsichern Bestimmungen.[1] Diese unsichern Bestimmungen werden von der formalen Logik zur gültigen Münze gemacht, als solche behandelt und ausgegeben. So dient diese Logik nicht dazu, die Wahrheit zu untersuchen, sondern den Irrthum zu befestigen, sie ist nicht bloß unnütz, sondern sogar schädlich.[2] Die Syllogistik lebt nur von Worten, sie kann nur Worte machen, nicht Erfindungen, sie nützt nicht zu Thaten, sondern bloß zum Reden, sie macht nicht erfinderisch, sondern redefertig, und das bloße Hin- und Herreden nützt nichts. Die Wortkunst dient nicht dem «regnum hominis», sondern nur dem «munus professorium».

Anders dagegen, als diese Logik, handelt die Erfahrung. Sie beweist nicht durch Worte, sondern durch Thaten, sie demonstrirt ad oculos, sie redet nicht, sondern experimentirt. Mit dem Instrument berichtigt sie unsere sinnliche Wahrnehmung und macht diese den Dingen adäquat. „Wir müssen", sagt Bacon in seinen Gedanken und Meinungen, „unsere Zuflucht zu der Beweisführung nehmen, die durch Experimente (per artem) gelenkt wird. Ueber den Syllogismus, der bei Aristoteles die Stelle des Orakels vertritt, können wir uns kurz fassen. Wo es sich um Lehrbegriffe handelt, die auf menschlichen Meinungen beruhen, wie in moralischen und politischen Materien, mag er nützlich und in gewissem Sinne förderlich sein. Aber für die Feinheit und Verborgenheit der Naturerscheinungen ist er unfähig und nicht zutreffend." „Daher bleibt als einziges Hülfsmittel und letzte Zuflucht allein die Induction übrig. Auf diese setzen wir unsere wohlbegründete Hoffnung, da sie mit emsiger und genauer Sorgfalt die Dinge selbst befragt, deren Zeugnisse sammelt und dem Verstande zuführt."[3]

Also keine Syllogistik, sondern Erfahrung, aber nicht die aristotelische, denn diese ist ebenso unfruchtbar als der Syllogismus, sie verfehlt nicht weniger das wahre Ziel aller wissenschaftlichen Forschung. Vernünftigerweise sollte die Logik Wahrheiten entdecken und

[1] Nov. Org. I, 14. Vgl. Cog. et Visa. Op. p. 589. De augm. scient. V, cap. 2. Op. p. 125. — [2] Nov. Org. I, 12. — [3] Cog. et Visa. Op. p. 589.

die Erfahrung Werke erfinden, jene sollte uns neue Erkenntnisse, diese neue Erfindungen verschaffen. Aber die aristotelische Logik trägt nichts bei «ad inventionem scientiarum», die aristotelische Erfahrung nichts «ad inventionem operum», beide sind unfähig zum Erfinden und darum unnütz. Die aristotelische Erfahrung ist unfruchtbar aus doppeltem Grunde: entweder ist sie eine bloße Beschreibung, ein breites, formloses Material (wie der Syllogismus eine leere, inhaltlose Form war), „eine sehr einfältige und ganz kindische Art", wie Bacon sagt, „die in der Aufzählung einzelner Fälle fortläuft und deshalb niemals mit Nothwendigkeit, sondern unsicher und precär schließt"[1], also zu keiner Erkenntniß der Gesetze, zu keiner Erklärung der Natur, zu keiner Erfindung führt, sondern trocken und unfruchtbar bleibt; oder diese Erfahrung schließt aus wenigen Fällen sogleich auf die allgemeinsten Gesetze, ohne die negativen Instanzen zu beachten, ohne ihren Weg, sei es durch gründliche Vergleichung verschiedenartiger Fälle auszudehnen, sei es durch Auffindung prärogativer Instanzen zu verkürzen. Sie findet nicht, sondern abstrahirt die Gesetze: so ist sie unmethodisch und unkritisch. Sie untersucht nicht, sondern anticipirt die Natur. Von den einzelnen Thatsachen zu den allgemeinen Gesetzen geht sie wie im Fluge, nicht Schritt für Schritt, von Stufe zu Stufe. Ihr Fehler ist eine zügellose Ungeduld, deren Antrieb die Erfahrung nicht rasten läßt, sondern bewirkt, daß sie nicht aufwärts steigt, sondern fliegt und so das Ziel verfehlt, das sie nicht schnell genug erreichen kann. Sie greift sogleich nach den obersten Gesetzen, bestimmt die ersten Ursachen der Erscheinungen, bevor sie deren Mittelursachen kennen gelernt hat, und meint dann in der Kette der Wesen die fehlenden Glieder durch syllogistische Kunst zu ergänzen. Auf eine solche Erfahrung läßt sich kein Experiment, keine Erfindung gründen; sie ist mithin ebenso unfruchtbar als der Syllogismus.

An die Stelle dieser Erfahrung setzt Bacon die erfinderische, welche einen andern Weg geht. „Zwei Wege", sagt Bacon, „führen zur Wahrheit: der eine fliegt von den sinnlichen Wahrnehmungen aufwärts zu den allgemeinsten Axiomen und sucht von hier aus die mittlern; dieser Weg ist der übliche; der andere führt von den sinnlichen Wahrnehmungen zu den Axiomen, indem er continuirlich und stufenweise emporsteigt und erst zuletzt bei den allgemeinsten Axiomen

[1] Cog. et Visa. Op. p. 589 flg.

ankommt: dieſer Weg iſt der wahre, aber noch nicht verſuchte."[1] Der wahre Weg von den Erſcheinungen zu den höchſten Naturgeſetzen führt durch eine Stufenreihe von Axiomen. Dieſe Stufenreihe macht im Unterſchiede von der bisherigen Erfahrung das charakteriſtiſche Kennzeichen der baconiſchen. „Der menſchliche Verſtand darf von der Wahrnehmung der einzelnen Dinge zu den entfernten und allgemeinſten Axiomen nicht ſpringen oder fliegen und dann mit der ſo gefundenen Wahrheit die mittlern Axiome aufſuchen: ſo hat man es bis jetzt gemacht, der Verſtand hat dem ungeſtümen, nach vorwärts drängenden Triebe die Zügel ſchießen laſſen, um ſo mehr, als er durch ſyllogiſtiſche Beweisführungen dazu belehrt und angehalten war. Aber die Wiſſenſchaft kann erſt dann gedeihen, wenn auf einer wirklichen Leiter, von Stufe zu Stufe, in geſchloſſener Reihe, worin kein Glied fehlt, keine Kluft Raum findet, emporgeſtiegen wird von den einzelnen Dingen zu den unterſten Geſetzen, von da zu den mittleren, ſodaß jedes Geſetz immer mehr umfaßt als das nächſt vorhergehende, und erſt zuletzt zu den allgemeinſten. Denn die unterſten Geſetze grenzen ganz nahe an die bloße Erfahrung, die oberſten aber und allgemeinſten ſind bloße Begriffe, abſtract und ohne beſtimmten Inhalt. Dagegen die mittlern, die ſich zwiſchen den Extremen befinden, ſind die wirklichen, beſtimmten, lebendigen Geſetze. Auf dieſe gründen ſich die menſchlichen Angelegenheiten und die allgemeinſten, keineswegs abſtracten Grundſätze. Darum müſſen wir dem menſchlichen Geiſte nicht Fittige, ſondern Blei und Gewicht anlegen, um ſeinen Flug zurückzuhalten und zu zähmen."[2]

Syllogiſtik und Erfahrung, dieſe beiden Werkzeuge der ariſtoteliſchen Philoſophie, ſtehen, wie Bacon bemerkt, in wechſelſeitigem Verkehr; ſie ergänzen einander, indem ſie ſich gegenſeitig unterſtützen. Die Syllogiſtik braucht die ſtoffliche Erfahrung, um von dieſer den Inhalt zu empfangen, den ſie ſchlußgerecht ordnet; die Erfahrung braucht die Syllogiſtik, um mit ihrer Hülfe zwiſchen den Erſcheinungen und den allgemeinen Geſetzen die Mitglieder zu finden. Ohne Erfahrung wäre die Syllogiſtik leer und bewegungslos; ohne Syllogiſtik wäre die Erfahrung aphoriſtiſch und ſelbſt ohne den Schein einer ſyſtematiſchen Ordnung.

---

[1] Nov. Org. I, 19. — [2] Ebend. I, 104.

Der erfindungsluſtige Geiſt hat von beiden nichts zu erwarten. Seine Erkenntnißweiſe iſt die logiſche Erfahrung oder die erfinderiſche Logik. Dieſe ſetzt Bacon dem Ariſtoteles entgegen, ſowohl dem Logiker als dem Empiriker. Die logiſche Erfahrung unterſcheidet ſich als Erfahrung von der formalen (erfahrungsloſen) Logik, und als Logik von der gewöhnlichen (unlogiſchen) Erfahrung. Sie verhält ſich zu dieſen beiden, um mit Bacon zu reden, wie Wein zu Waſſer. „Wir müſſen auf uns ſelbſt", ſagt Bacon zu verſchiedenen malen, „jenes treffende Witzwort anwenden: daß unmöglich gleich denken können, die Waſſer und die Wein trinken. Alle anderen, ſowohl die Alten als die Neuern, haben in der Wiſſenſchaft rohen Saft getrunken, gleichſam Waſſer, das entweder unmittelbar aus dem Verſtande ſelbſt floß oder durch dialektiſche Kunſt wie durch Räder aus der Erde hervorgeholt wurde. Wir dagegen trinken einen andern Trank und trinken ihn allen Uebrigen zu, der aus zahlloſen Trauben gewonnen, die reif und gezeitigt, von den Zweigen geſammelt und abgepflückt, dann in der Kelter gepreßt, zuletzt in Gefäßen gereinigt und geklärt ſind. Darum iſt es kein Wunder, wenn wir mit jenen Waſſertrinkern nicht übereinſtimmen."[1]

2. Verhältniß zu Plato.

Innerhalb der Formalphiloſophie macht Bacon ſelbſt einen bemerkenswerthen Unterſchied zwiſchen Ariſtoteles und Plato. Von beiden erſcheint ihm Plato als der höhere Geiſt, als der genialere Kopf.[2] Zwar ſind dieſe größten Philoſophen des claſſiſchen Alterthums in ihren Syſtemen beide gleich weit von dem wahren Bilde der Natur entfernt, ſie ſind beide in Idolen befangen, aber die platoniſchen ſind ebenſo poetiſch, als die ariſtoteliſchen ſophiſtiſch.[3] Die Irrthümer Platos, ſo wenig er ſie theilt, erſcheinen in Bacons Augen liebenswürdiger und natürlicher. Der Phantaſie verzeiht man es

[1] Nov. Org. I, 123. Vgl. Cog. et Visa. Op. p. 590. Offenbar verſteht Bacon unter «aquam sponte ex intellectu manantem» die Syllogiſtik, und unter «aquam per dialecticam tanquam per rotas ex puteo haustam» die Erfahrung, die aus wenigen Thatſachen die allgemeinſten Axiome wie mit einem Ruck hervorbringt. In der Parallelſtelle der Cog. drückt er daſſelbe aus durch «industria quadam haustum (liquorem)». — [2] Platonem virum sine dubio altioris ingenii fuisse. Cog. et Visa. Op. p. 585. — [3] Platonem — tam prope ad poetae, quam illum (Aristotelem) ad sophistae partes accedere. Cog. et Visa, p. 585.

eher, wenn sie irrt, als dem Verstande. Bacon hatte eine bewegliche Einbildungskraft und einen empfänglichen Sinn für die Reize der Poesie, dieser Sinn fand sich angezogen von dem Zauber der platonischen Philosophie; dieser poetische Zug in Bacon, der sich nicht bloß in seiner größern Zuneigung zu Plato kundgiebt, sondern auch seine Schreibart bewegt und die Wahl seiner Beispiele und Bilder lenkt, beweist aufs neue, was Humboldt einmal an Columbus sinnig bemerkt, daß sich die dichterische Phantasie in jeglicher Größe menschlicher Charaktere ausspricht.[1]

Bacon beurtheilt und unterscheidet Plato und Aristoteles ungefähr so, wie es in unserer Zeit manche mit Schelling und Hegel gehalten haben. Er setzt beiden die empirische Forschung entgegen, welche Plato durch Phantasie, Aristoteles durch Dialektik verdorben habe: „Das größte Beispiel der sophistischen Philosophie ist Aristoteles; er hat die Naturwissenschaft durch seine Dialektik verdorben, da er die Welt aus Kategorien entstehen ließ." Dem Aristoteles wirft Bacon vor, daß er die Wirklichkeit in Kategorien auflöse, dem Plato, daß er die Wirklichkeit in Phantasiebilder verwandle und umdichte: jener setze an die Stelle der Dinge logische Schemen, dieser dichterische Anschauungen, beide Idole. Plato sei mystisch und poetisch, Aristoteles dialektisch und sophistisch. So urtheilte damals Bacon über die classischen Philosophen des Alterthums; ganz ähnlich wurde und wird bei uns über Schelling und Hegel geurtheilt. Nimmt man dazu, daß man Hegel mit Aristoteles, Schelling mit Plato zu vergleichen liebt, so wird unsere Parallele des baconischen Urtheils mit dem heutigen noch sprechender.

Bacon verwirft die platonischen Ideen wie die aristotelischen Kategorien; beide sind ihm abstracte, unfruchtbare, in der Natur nichts erklärende Formbegriffe. Aber die platonische Philosophie hält ihre Ideen, welche in Wahrheit Idole sind, für die göttlichen Urbilder der Dinge selbst, sie vergöttert ihre Idole und erscheint so dem realistischen Denker als eine Apotheose des Irrthums, sie besticht den Verstand durch die Einbildungskraft und erscheint ihm in dieser Rücksicht als ein logisches Verderben, als eine phantastische Philosophie. „Denn der menschliche Verstand", sagt Bacon, „ist dem Einfluß der Phantasie ebenso unterworfen, als dem der herkömmlichen Begriffe. Jenes streitsüchtige und sophistische Geschlecht ver-

[1] A. von Humboldt, Ansichten der Natur, I, 256 flg.

strickt den Verstand, dagegen schmeichelt ihm das andere phantastische, stolze, poetische Geschlecht der Philosophen. Auch der Verstand wie der Wille hat seinen Ehrgeiz, namentlich in hohen und emporstrebenden Geistern. Ein vorzügliches Beispiel dieser Philosophengattung ist unter den Griechen Pythagoras, nur vermischt und belastet mit einer Menge abergläubischer Theorien; dagegen gefährlicher und feiner tritt sie auf in Plato und dessen Schule. Hier zeigt sich das Uebel in allen Theilen der Philosophie: abstracte Formbegriffe werden eingeführt, die Endursachen und ersten Gründe, dagegen die Mittelursachen und was dazu gehört außer Acht gelassen. Hier muß man die allergrößte Vorsicht anwenden. Denn unter allen Uebeln ist die Vergötterung des Irrthums das schlimmste: es ist geradezu für das Verderben des Geistes zu halten, wenn sich zum Wahn noch die Verehrung gesellt. Solchem eitlen Wahn haben sich manche der Neueren mit dem größten Leichtsinn dergestalt hingegeben, daß sie in dem ersten Capitel der Genesis, im Buche Hiob und andern heiligen Schriften die Grundlagen der Naturwissenschaften finden wollten, indem sie das Todte unter dem Lebendigen suchten. Dergleichen falsche Bestrebungen müssen um so mehr gehemmt werden, weil aus der unverständigen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen nicht bloß eine phantastische Philosophie, sondern auch eine irrgläubige Religion entsteht. Darum ist es gut, mit nüchternem Verstande dem Glauben zu geben, was des Glaubens ist."[1]

Indessen findet sich bei diesem durchgängigen Gegensatze der Denkweisen und Richtungen doch ein philosophischer Berührungspunkt zwischen dem größten Idealisten des Alterthums und dem Begründer der empiristischen Philosophie der neuen Zeit. Die platonische Methode hat etwas der baconischen Verwandtes. Auf ähnliche Weise sucht jener die Ideen, dieser die Gesetze der Dinge; die sokratisch-platonische Methode entbindet aus den Vorstellungen den Begriff, die baconische aus den Naturerscheinungen das Gesetz; in beiden Fällen ist der Ideengang inductiv, er beginnt vom Einzelnen und erhebt sich zum Allgemeinen, in beiden Fällen ist die Induction eine solche, welche allmählich und stufenweise zum Allgemeinen fortschreitet, dort zu den Ideen, hier zu den Gesetzen, dort zum Urbild, hier zum Abbild der Natur, dort zu den Endursachen der Dinge, hier zu deren wirkenden Ursachen. Und was die Hauptsache ist: dieser Stufengang der In-

[1] Nov. Org. I, 65.

duction führt bei beiden durch die negativen Instanzen. Plato läßt nach dem Vorbilde des Sokrates jede Begriffsbestimmung die Probe der negativen Instanzen bestehen, seine Definitionen berichtigen und läutern sich fortwährend durch die contradictorischen Fälle, die hier nicht Naturerscheinungen sind, sondern Begriffsbestimmungen oder Urtheile. In dem Gespräch über den Staat handelt es sich um die Idee der Gerechtigkeit; der Gerechte, so scheint es dem Kephalos, muß jedem das Seinige geben, also das Geliehene, wenn es der Andere fordert, zurückerstatten. „Ist es auch gerecht", fragt Sokrates, „die geliehenen Waffen zurückzugeben, wenn sie der Andere im Wahnsinn fordert?" Offenbar nicht. Hier ist die negative Instanz, sie zeigt, daß die erste Definition der Gerechtigkeit zu weit war und darum die Sache nicht traf; nicht in allen Fällen ist die Gerechtigkeit, wie sie Kephalos sich vorstellt.[1] Es hieße die platonischen Gespräche abschreiben, wollte man die Beispiele solcher negativen Instanzen sammeln. Ebenso macht Bacon durch die negative Instanz die Probe, ob die gefundenen Bedingungen eines Naturphänomens die wesentlichen sind oder nicht. Plato versucht es mit den Begriffen, wie Bacon mit den Dingen; beide lassen ihre Vorstellung die Probe der negativen Instanz bestehen, um zu sehen, ob die Sache so ist, wie sie meinen; beide experimentiren, der Eine logisch, der Andere physikalisch; jener, um den wahren Begriff in unsern Vorstellungen, dieser, um die wahren Gesetze in der Natur zu finden. Sie gehen auf ähnlichen Wegen nach entgegengesetzten Zielen: per veram inductionem. Auch der Mensch und das menschliche Denken ist, wie die Natur, ein Proteus, den man nöthigen muß, sich zu äußern und Rede und Antwort zu stehen. Ist das Experiment eine Frage an die Natur, so gestellt, daß diese antwortet und sich offenbart: was sind dann die sokratisch-platonischen Gespräche anderes als Experimente mit der Natur des menschlichen Denkens?

Auch diese Verwandtschaft hat Bacon erkannt; sie macht ihn dem Plato geneigter als dem Aristoteles. Er selbst giebt darüber folgende Erklärung: „Die Induction, die zur Erfindung und zum sichern Beweis von Wissenschaften und Künsten dienen soll, muß die Natur sichten und scheiden, indem sie die wesentlichen Bedingungen von den zufälligen trennt; sie muß die negativen Instanzen durchmachen, um durch einen richtigen Schluß zu den affirmativen zu kommen. Und dies ist bisher noch nicht geschehen, ja nicht einmal versucht worden,

[1] Platon Rep. I, 331.

außer etwa durch Plato, der zur Sichtung seiner Definitionen und Ideen wenigstens diese Form der Induction brauchte."[1]

Die platonische Induction führt zu einer Ideenwelt, die sich auf dem Wege fortgesetzter Abstraction bildet; die baconische Induction führt zum Abbild der wirklichen Welt auf dem Wege fortgesetzter Erfahrung. Unter dem Gesichtspunkte Platos erscheint die wirkliche Welt als das Abbild, wozu die Philosophie das Urbild finden soll; unter dem baconischen dagegen erscheint die wirkliche Welt als das Urbild, dessen Abbild die Philosophie zu treffen sucht. Die platonische Abstraction besteht im Analysiren der Begriffe, die baconische Erfahrung im Analysiren der Dinge. Die Analyse der Dinge ist die Zerlegung der Körper, darum fordert Bacon statt der platonischen Abstraction die «dissectio naturae», die «anatomia corporum». „Denn wir gründen im menschlichen Geiste das wahre Bild der Welt so, wie es ist, nicht wie es jedem Beliebigen seine Vernunft aus eigener Willkür eingiebt, und dieses Bild kann nur getroffen werden durch die genaueste Zerlegung und Theilung der Dinge."[2]

3. Verhältniß zu Demokrit und zur alten Naturphilosophie.

Dies führt uns auf das letzte Verhältniß, welches zugleich einen festen Berührungspunkt bildet zwischen der baconischen und griechischen Philosophie. Dem Aristoteles widerstrebt Bacon aus allen Kräften und in allen Punkten, er will mit ihm gar nichts gemein haben, seine Methode erscheint ihm ebenso unnütz und unfruchtbar als seine Lehren. Plato bietet ihm eine formale Verwandtschaft; er findet hier seine Methode wieder, die wahre Induction, nur gebraucht zu nichtigen Zwecken und unnützen Erfindungen, denn die platonischen Ideen oder Dichtungen haben nichts mit dem menschlichen Leben gemein und können auf dieses nicht praktisch und umgestaltend einfließen.

Indessen giebt es einen Lehrbegriff des Alterthums, der für Bacon eine wirkliche Verwandtschaft enthält: das ist der Gegensatz zur Formalphilosophie, der Materialismus, die Naturphilosophie des vorsokratischen Zeitalters; es ist vor allem die atomistische Lehre des Demokrit, welcher sich Bacon zuneigt und mit ihm alle folgenden Philosophen seiner Richtung. Dieses philosophische Zeitalter, das älteste, lebte noch in der concreten Anschauung der Natur, in der

[1] Nov. Org. I, 105. — [2] Nov. Org. I, 124.

einfachen Auffaſſung der Körperwelt, nicht in leeren, daraus abgezogenen Formen. Die Principien, welche man hier den Dingen zu Grunde legte, waren körperlicher Art und fielen zuſammen mit den Elementen. Bacons Abneigung gegen die Formalphiloſophie macht und erklärt ſeine Zuneigung zum Materialismus; ſein Gegenſatz zum Ariſtoteles macht und erklärt ſeine Verwandtſchaft mit Demokrit. Bacon und Demokrit, welchem Epikur folgte, wie dieſem Lucrez, ſind gleichſam die beiden Gegenfüßler der Formalphiloſophie, die das claſſiſche Alterthum und von hier aus das ſcholaſtiſche Mittelalter beherrſchte. „Es iſt beſſer", ſagt Bacon, „die Natur zu ſeciren, als zu abſtrahiren. Das hat die Schule Demokrits gethan, die tiefer als alle übrigen in die Natur ſelbſt eindrang."[1] Eben wegen ſeiner Schärfe und Gründlichkeit habe Demokrit bei der Maſſe keinen Anklang gefunden und ſeine Lehre ſei von den Winden anderer Philoſophien beinahe verweht worden. Und doch habe dieſer Mann in ſeiner Zeit das höchſte Anſehen genoſſen und einſtimmig unter allen Weiſen für den größten Naturphiloſophen, ja für einen Magus gegolten. Weder des Ariſtoteles Polemik, der ſich die Nebenbuhler um den Thron der Philoſophie nach türkiſcher Art aus dem Wege ſchaffte, noch Platos Hoheit und gefeiertes Anſehen hätten vermocht, dieſe Lehre zu vernichten. Während in den Schulen alles von Ariſtoteles und Plato wiederhallte und der Lärm und Pomp, der damit gemacht wurde, groß war, ſtand bei denkenden Männern, welche die ſtillen und ſchwierigen Betrachtungen lieben, Demokrits Lehre in hohen Ehren. Wie hoch ſie in der römiſchen Zeit gehalten wurde, ſah man aus dem Lobe Ciceros, aus dem Gedichte des Lucrez, welcher aus der Denkweiſe ſeines Zeitalters geredet. Nicht Ariſtoteles und Plato, ſondern die Barbaren der Völkerwanderung, die Genſerich und Attila, hätten dieſe Philoſophie mit der Weltbildung überhaupt verwüſtet. Erſt nach dieſem großen Schiffbruch der menſchlichen Wiſſenſchaft hätten jene beiden Philoſophen den Sieg über Demokrit bei der Nachwelt davongetragen, ihre Tafeln ſeien wie leichtere Waare vom Strome der Zeit fortgetragen und bis auf uns herabgeführt worden, während die ſchwerer wiegenden unterſanken und in Vergeſſenheit geriethen. Die Zeit ſei gekommen, Demokrit im Andenken der Welt wiederherzuſtellen.[2]

[1] Nov. Org. I, 51. — [2] Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de cupidine. Op. p. 652. 53.

Und nicht bloß Demokrit, das ganze Zeitalter der älteſten griechiſchen Naturphiloſophie ſetzt Bacon den ſpätern Philoſophen, insbeſondere der Lehre des Ariſtoteles entgegen, die er als das Muſter ſophiſtiſcher Philoſophie hinſtellt. Wie Ariſtoteles die Naturphiloſophie durch Dialektik verdorben, die Welt aus Kategorien zurechtgemacht, willkürliche Einfälle ſtatt Erkenntniß gegeben, immer bemüht ſich ſo zu äußern, daß ſeine Worte wie eine poſitive Erklärung erſchienen, wenig bekümmert um die innere Wahrheit der Dinge, das zeige ſich am beſten, wenn man ſeine Lehre mit jenen früheren vergleiche, die bei den Griechen verbreitet waren. „Denn die Homoiomerien des Anaxagoras, die Atome des Leucipp und Demokrit, Himmel und Erde des Parmenides, Streit und Liebe des Empedokles, der Weltproceß des Heraklit, der die Körper in das Urfeuer ſich auflöſen und wieder daraus hervorgehen läßt: alle dieſe Lehren haben doch etwas von echter Naturphiloſophie, ſie ſchmecken nach Welt, Erfahrung, körperlicher Natur, während die Phyſik des Ariſtoteles zum großen Theil aus dialektiſchen Wortkünſten beſteht, die dann unter ſolenneren Namen in der Metaphyſik wiederkehren, als ob ſie hier eine realere Geltung hätten und nicht ebenfalls bloß nominal wären.“[1]

Doch giebt Bacon unter jenen griechiſchen Naturphiloſophen alter Zeit den Atomiſten den Vorzug; ihre Vorſtellungsweiſe, da ſie die Körper im eigentlichen Wortverſtande durchdringt und in die kleinſten Theile auflöſt, iſt die naturgemäßeſte, die am meiſten materialiſtiſche. Demokrit hatte den richtigen Grundſatz, daß die Materie ewig ſei, daß die ewige Materie kein form- und geſtaltloſes Weſen, ſondern von Anbeginn durch bewegende und geſtaltende Kräfte beſtimmt werde, daß Materie und Kraft ſchlechterdings unzertrennlich ſeien, in der Natur der Dinge nie geſchieden und darum in der Naturerklärung wohl zu unterſcheiden, aber nicht zu trennen. Jene form- und geſtaltloſe Materie, von der Plato und Ariſtoteles mit ihren Schülern ſo viel reden, iſt nicht die Materie der Dinge, ſondern nur die Materie jener unbeſtimmten und unklaren Reden, womit ſich die Wortphiloſophie breit macht.[2] Demokrits Mangel liegt nur darin, daß er ſeine richtigen und unzerſtörbaren Grundſätze nicht durch methodiſche Naturerklärung gewonnen, ſondern aus dem ſich ſelbſt überlaſſenen Verſtande vorweggenommen, daß er ſie nicht phyſikaliſch bewieſen,

[1] Nov. Org. I, 63. — [2] Atque abstracta materia ista est disputationum, non universi. Parmenidis, Telesii et praecipue Democriti phil. etc. Op. p. 654.

ſondern metaphyſiſch behauptet hat. Dieſer Mangel Demokrits trifft überhaupt die griechiſche Naturphiloſophie, deren Charakter ſich in den Atomiſten am ſchärfſten ausprägt. Die folgenden Zeitalter von Sokrates bis herunter zu Bacon, ausgenommen die Wiederholungen der atomiſtiſchen Lehre in Epikur und Lucrez, verſchlechterten die Naturphiloſophie und damit den wiſſenſchaftlichen Zuſtand überhaupt in zunehmender Entartung. Zuerſt wurde die echte Naturphiloſophie verdorben und in Schatten gerückt durch die platoniſche Ideenlehre, welche an die Stelle der Dinge Begriffe ſetzte, dann noch mehr durch ariſtoteliſche Logik, welche ſtatt der Dinge und Begriffe Worte ſetzte, ſpäter durch die römiſche Moralphiloſophie, zuletzt durch die chriſtliche Theologie, die ſich zur Vollendung der Barbarei und Geiſtesverwirrung mit der ariſtoteliſchen Philoſophie vermiſcht hat. Jenes älteſte Zeitalter allein, noch nicht verbildet durch eine falſche Philoſophie, noch wenig verwirrt durch idola theatri, hatte den richtigen Inſtinct und die richtige Abſicht. Um ſie auszuführen, fehlten ihm nur die wiſſenſchaftlichen Mittel. Ohne Inſtrumente, ohne Methode, wie ſie waren, konnten dieſe älteſten Naturphiloſophen nicht erfahrungsgemäß und wahrhaft phyſikaliſch denken. Was blieb ihnen übrig, da ſie die Natur nicht auf wiſſenſchaftlichem Wege erklären konnten, als dieſelbe zu anticipiren? Ihre Phyſik wurde ſchon im Urſprunge Metaphyſik. Es war richtig, daß ſie die Principien der Dinge in den Elementen und wirklichen Naturkräften ſuchten, aber dieſe verwandelten ſich ihnen ſogleich in allgemeine Axiome; ſie fanden ihre Principien mehr durch einen divinatoriſchen Blick als durch gründliche Unterſuchung. Ohne ſichere Erfahrungsmethode waren ſie angewieſen auf den bloßen Verſtand. Sie hatten keine falſche Methode, ſondern gar keine. Und was kann der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand, da er zu *wiſſen* nicht vermag, anders als *dichten*? So erſcheint in Bacons Augen die älteſte Weisheit zwar ihrem Inhalte nach der

[1] Dies iſt der Grund, warum Bacon ſeine Philoſophie mit der atomiſtiſchen nicht indentificiert. Er wollte phyſikaliſche Atome, nicht metaphyſiſche; die phyſikaliſchen Atome ſind die Corpuskeln oder Partikeln, d. h. die letzten kleinſten Teile der Körper, die wir wahrnehmen und nachweiſen können, die Atome im metaphyſiſchen oder ſtrengen Wortverſtande dagegen Gedankendinge, die noch kein Naturforſcher je entdeckt hat. „Die Sache ſoll nicht bis auf Atome zurückgeführt werden, die einen leeren Raum und eine unveränderliche Materie fälſchlich vorausſetzen, ſondern auf wirkliche kleine Teile, die in Wahrheit exiſtieren (ad particulas veras, quales inveniuntur).“ Nov. Org. II, 8. Vgl. I, 66.

Natur und Wahrheit verwandt, am nächsten unter allen Philosophien der Vergangenheit, aber ihrer Form nach mehr als Dichtung, denn als Wissenschaft. Natur und Wahrheit sind darin gegenwärtig, nicht als deutliche Erkenntniß, gegründet auf Erfahrung, sondern als Mythus und Erfindung des dichterischen Verstandes. Hier erblickt Bacon die Verwandtschaft der griechischen Physiologie und Mythologie, und unter diesem Gesichtspunkt entsteht seine Auffassung von der „Weisheit der Alten". Die Physiologie erscheint ihm als Dichtung, was sie in der That auch in dem ältesten Zeitalter war, und die Mythologie als Weisheit im Gewande der poetischen Erzählung, d. h. als Fabel, als Sinnbild der Natur und ihrer Kräfte, der Menschen und ihrer Sitten, denn auch die Dichtung ist ein Abbild der Wirklichkeit. Darin also stimmen die älteste Dichtung und die älteste Weisheit überein, daß sie der einfachen Wahrheit, von der sie noch nicht durch falsche Verstandeswege abgekommen sind, am nächsten stehen und den Sinn der Natur, der sie erfüllt, auf bildliche Weise auslegen. Daher nahm Bacon die Mythen des Alterthums als Sinnbilder oder Parabeln und versuchte eine solche allegorische Erklärung in seiner Schrift über die Weisheit der Alten. Er gelangte, wie es scheint, auf doppeltem Wege zu diesem Gesichtspunkte. Auf dem einen entdeckte er in dem ältesten Zeitalter naturwissenschaftliche Mythen, Fabeln, die als bedeutungsvolle Anschauungen auftreten und, ihrer dichterischen Hülle entkleidet, sich in naturphilosophische Sätze verwandeln, die seiner Denkart näher verwandt scheinen als alle Systeme der späteren Weisheit. Wenn aber in einigen Fällen die Mythen offenbar allegorische Bedeutung haben, warum nicht ebenso gut in vielen andern? Wenn es naturwissenschaftliche Mythen giebt, warum soll es nicht ebenso gut moralische und politische geben? So konnte Bacon schließen und demnach den Versuch machen, die allegorische Erklärung, welche ihm in einigen Fällen durch die Natur der Sache geboten schien, auf viele ähnliche Fälle anzuwenden. Und nicht genug, daß er so schließen konnte; nach der Entdeckung, welche er bei seiner Anschauung der frühern Philosophie in dem ältesten Zeitalter derselben zu machen glaubte, mußte er sogar die allegorische Erklärung der alten Dichtungen jeder andern vorziehen. Dazu zwang ihn außerdem der Gesichtspunkt, unter dem er die Poesie als solche auffaßte. Dies ist der andere Weg, den wir meinen. Der erste führt in Weise der Induction von einer geschichtlichen Thatsache zu einem

Axiom, welches Bacon verallgemeinert, indem er daſſelbe auf viele Fälle anwendet; der andere führt in Weiſe der Deduction von einer allgemeinen Theorie zu einem Experiment, welches die vorausgeſetzte Theorie beſtätigen und an einer Reihe von Fällen beiſpielsweiſe geltend machen will. Beide treffen in einem Ziele zuſammen, und dieſes Ziel iſt Bacons Schrift „über die Weisheit der Alten". Der kürzere von beiden Wegen, der in gerader Linie auf ſein Ziel losſteuert, iſt der zweite, der unmittelbar aus dem Geſichtspunkte der baconiſchen Poetik hervorgeht.

Fünfzehntes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Poeſie.

I. Bacons Poetik.

1. Philoſophie und Mythologie.

Bei der kritiſchen Muſterung, welche Bacon über die frühere Philoſophie hält, ſieht er ſich am äußerſten Ende derſelben der Poeſie gegenüber; der einzige Berührungspunkt, den ſeine Philoſophie mit der Vergangenheit gemein hat, liegt in dem älteſten Zeitalter, wo Wiſſenſchaft noch eins war mit der Dichtung. Am weiteſten entfernt iſt der baconiſche Geiſt von dem ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen, er nähert ſich in einer gewiſſen Rückſicht dem platoniſchen, er trifft am nächſten zuſammen mit dem demokritiſch-atomiſtiſchen: hier begegnen ſich die divergirenden Richtungen der baconiſchen und der frühern Philoſophie; ſie convergiren ganz in der Nähe der Mythologie, in dem dichteriſchen Zeitalter der Wiſſenſchaft, wo Philoſophie und Poeſie noch unmittelbar miteinander verkehrten. Bacons Intereſſe an den Mythen der Alten iſt auf die Verwandtſchaft geſtützt, welche er mit dem früheſten Zeitalter der Naturphiloſophie empfindet, und ſeine Verſuche der Mythenerklärung laſſen ſich unmittelbar zu den Zügen rechnen, die ſein Verhältniß zur alten Philoſophie namentlich nach der poſitiven Seite erleuchten. Daher ſetzen wir unſern Weg aus dem vorigen Abſchnitt fort, wenn wir unſerem Philoſophen gleich von hier aus in das Gebiet ſeiner Mythenerklärung wenigſtens ſo weit folgen, um die Art und Richtung derſelben kennen zu lernen. Aus ſeinem Verhältniß zur Philoſophie der Alten folgt ſein Ver-

hältniß zu den Mythen, und aus dieſem letzteren läßt ſich der Standpunkt erkennen, den ſeine eigene Lehre zur Poeſie überhaupt einnimmt. Obwohl nun die Politik eigentlich in das encyklopädiſche Hauptwerk gehört, ſo wollen wir ſchon jetzt davon reden und bei der ſpätern Darſtellung ſeines zweiten Hauptwerks nur das rein wiſſenſchaftliche Feld beachten. Es kommt dazu, daß die mythologiſchen Verſuche früher ſind, als die Ausführung der Encyklopädie, daß Bacon die Beiſpiele, welche er hier gab, aus jenen ſchöpfte, während auf der andern Seite der Typus ſeiner Poetik ſchon feſtſtand, bevor er die Schrift über die Weisheit der Alten verfaßte: dieſelbe ſteht zwiſchen dem Entwurf und der Ausführung des encyklopädiſchen Werks, und ihre Verſuche können nicht bloß, ſondern müſſen betrachtet werden als in doppelter Hinſicht bemerkenswerthe Beiſpiele, denn ſie erleuchten ſowohl Bacons Philoſophie gegenüber den Alten, als ſeine Poetik.

2. Die Dichtung als Allegorie.

Wir wiſſen, welche praktiſchen Ziele umfaſſender Art Bacon der Philoſophie ſetzt, ihre Früchte ſollen Werke ſein, welche die Erkenntniß in die Macht des Menſchen über die Dinge verwandeln und dieſe Herrſchaft erweitern; der praktiſche Geiſt ſoll die Welt erfinderiſch umbilden, der theoretiſche ſoll ſie erfahrungsgemäß abbilden. Dieſe abbildliche Darſtellung der Welt iſt Weltbeſchreibung und Welterklärung, jene iſt die Geſchichte der Natur und Menſchheit, dieſe die Wiſſenſchaft, welche erkennt, was die Geſchichte berichtet; die Geſchichte gehört dem Gedächtniß an, welches unſere Erfahrungen ſammelt und aufbewahrt; die Wiſſenſchaft iſt das Werk der Vernunft, welche jene Erfahrungen durchdenkt und auf allgemeine Geſetze zurückführt. Aber außer Gedächtniß und Vernunft hat der theoretiſche Menſchengeiſt noch ein anderes Vermögen: die Einbildungskraft oder Phantaſie. Es muß mithin auch ein Abbild der Welt möglich ſein durch die Phantaſie, welches nicht rein factiſch iſt, wie das Abbild der Welt im Gedächtniß, nicht rein geſetzmäßig, wie das Abbild der Welt in der Vernunft, ſondern von beiden ſich darin unterſcheidet, daß es nicht gefunden wird, ſondern *erfunden*. Wahrnehmung und Vernunft ſollen die treuen Spiegel ſein, welche die Dinge reflectiren, ohne ſie zu verändern, die Phantaſie dagegen iſt ein Zauberſpiegel, der die Dinge verändert, indem er ſie abbildet. Sie imaginirt das Abbild der Welt. Dieſes erfundene Weltabbild iſt die *Poeſie*. Ihr gehört

in dem Reiche des theoretiſchen oder abbildenden Geiſtes die mittlere Provinz zwiſchen Geſchichte und Wiſſenſchaft.

In ihrem Verfahren iſt die Poeſie dem praktiſchen Geiſte verwandt, denn ſie iſt erfinderiſch, aber ihr Zweck bleibt theoretiſch, denn er beſteht in der bloßen Darſtellung der Welt. In der Art ihrer Weltdarſtellung unterſcheidet ſich die Poeſie von der Wiſſenſchaft und Geſchichte; dieſe nämlich müſſen die Welt darſtellen, wie ſie iſt; die Poeſie dagegen darf ſie darſtellen, wie das menſchliche Gemüth wünſcht, daß ſie ſein möchte; jene machen den menſchlichen Geiſt den Dingen adäquat, dieſe die Dinge dem menſchlichen Geiſt. „Deshalb kann die Poeſie mit Recht als etwas Göttliches erſcheinen, weil ſie Abbilder der Dinge unſerm Wunſche gemäß erſcheinen läßt und nicht unſern Geiſt den Dingen unterwirft, was Vernunft und Geſchichte verlangen.“[1] Demnach iſt unter dem baconiſchen Geſichtspunkte die Poeſie das Abbild der Welt nicht bloß *in*, ſondern auch *nach* unſerm Geiſte: das Abbild der Welt, dargeſtellt unter den Idolen der Phantaſie. Alſo hier erſcheint die Poeſie nur als Spiegel der *Welt*, nicht als Spiegel der menſchlichen *Seele*, nur als Abbild der Geſchichte, nicht als Abbild des eigenen Gemüths. Es giebt mit andern Worten für Bacon keine lyriſche Poeſie. Das folgt mit Nothwendigkeit aus ſeinem Standpunkte, der dem theoretiſchen Geiſte nur Weltabbildung, der Poeſie nur phantaſiegemäße Weltabbildung zuſchreibt. Bacon ſelbſt erklärt: „Satiren, Elegien, Epigramme, Oden und was zu dieſer Gattung gehört, entfernen wir aus der Betrachtung der Poeſie und rechnen es zur Philoſophie und Rhetorik.“[2] Hier zeigt ſich ſchon die eigenthümliche Beſchränkung der baconiſchen Poetik: ſie verneint die lyriſche Poeſie und iſt unvermögend, dieſelbe zu erklären. Damit überſieht ſie nicht bloß eine ganze Welt der Poeſie, die exiſtirt, gleichviel mit welchem Namen man ſie bezeichnet, ſondern, was mehr iſt, ſie überſieht zugleich die unverſiegbare Quelle aller Dichtung, ſie überſieht, was die menſchliche Phantaſie erfinderiſch macht und poetiſch ſtimmt. Die lyriſche Poeſie iſt der Ausdruck der Gemüthsbewegungen und Empfindungen, welche die Phantaſie inſpiriren, zum Dichten fähig und bedürftig machen, die poetiſche und künſtleriſche

[1] De augm. scient. Lib II, cp. 13. Op. p. 60. — [2] De augm. scient. Lib. II, cp. 13. — Per poesim autem hoc loco intelligimus non aliud quam historiam conflictam sive fabulam. Carmen enim stili quidam character est atque ad artificia rationis pertinet. Lib. II. cp. 2. Op. p. 43.

Thätigkeit überhaupt bedingen und hervortreiben. Es giebt keine Kunſtſchöpfung ohne Phantaſie, es giebt keine ſchaffende Phantaſie, ohne ein im Innerſten bewegtes Gemüth, und die lyriſche Poeſie ſagt, was das bewegte Gemüth leidet. Wer die Poeſie ſo erklärt, daß er die lyriſche ausſchließt, der denkt ſich Poeſie und Kunſt überhaupt ohne ſchaffende Phantaſie und Gemüthsbewegung; es iſt alſo natürlich, daß er von beiden nichts übrig behält als die Proſa. Dies wird ſich deutlich genug an Bacon zeigen. Seine Begriffe von Poeſie ſind weit proſaiſcher als er ſelbſt. Er beginnt damit, daß er das Urpoetiſche in die Rhetorik, d. h. in die Proſa verweiſt, nämlich die lyriſche Poeſie; er hört damit auf, daß er das Urproſaiſche als den höchſten Grad des Poetiſchen hinſtellt, nämlich die allegoriſche Poeſie. In ſeinen Augen kehrt ſich die Poeſie geradezu um. Wo ſie aus ihrer natürlichen und erſten Quelle ſchöpft, da erſcheint ſie ihm gar nicht; wo ſie im Begriffe iſt, ſich in Proſa zu verwandeln, und nur ihre Hülle noch nicht ganz abgelegt hat, da erſcheint ſie ihm auf dem Höhepunkte ihrer Würde und Kraft. Denn was bleibt der Poeſie übrig, wenn ſie die lyriſche Gattung ausſchließt? Nichts als die Abbildung der Geſchichte, die ſie darſtellt in Form der Erzählung als vergangene Begebenheit, in der Form des Dramas als gegenwärtige Handlung, in der Form des Sinnbildes als bedeutſamen Vorgang. Das poetiſche Abbild der Geſchichte iſt entweder Erzählung oder Drama oder Sinnbild, daher die Gattungen der Poeſie epiſch, dramatiſch, paraboliſch. Die epiſche Poeſie ſtellt die Geſchichte dar als vergangen, d. h. ſie erzählt, die dramatiſche vergegenwärtigt die Geſchichte, d. h. ſie giebt ſie als Handlung, die paraboliſche läßt ſie als Bild einer Wahrheit erſcheinen, d. h. ſie verſinnbildlicht. Die erſte iſt «historiae imitatio», die zweite «historia spectabilis», die dritte «historia cum typo».[1]

Die epiſche Poeſie grenzt an die Geſchichte, die paraboliſche an die Wiſſenſchaft; jene iſt Darſtellung, dieſe Deutung der Geſchichte; die Darſtellung ſetzt die Ueberlieferung voraus, die Deutung ſtrebt auf die Erklärung zu. Da nun Bacons ganze Aufgabe dahin zielt, aus der Geſchichte (Weltbeſchreibung) Wiſſenſchaft (Welterklärung) zu machen, ſo begreift ſich, wie ihn unter allen Gattungen der Poeſie am meiſten diejenige anzieht, welche der Wiſſenſchaft zunächſt ſteht. Die

[1] De augm. scient. II, cp. 13. Op. p. 59.

parabolische ist ihm die wichtigste: „sie überragt die andern".[1] Sie fesselt die Phantasie durch ihre Bilder und reizt den Verstand durch deren Bedeutsamkeit. So bildet sie gleichsam die Einleitung oder Vorschule, den ersten, kindlichen, phantasiegemäßen Ausdruck der Wissenschaft; ihr didaktischer Werth ist in Bacons Augen zugleich der poetische. Nicht das Interesse für die Kunst, sondern für die Wissenschaft steigert hier die Bedeutung der allegorischen Poesie, sie erscheint um so viel poetischer, als sie *nützlicher* und der Wissenschaft dienstbarer ist als die andern poetischen Gattungen; sie verwandelt die Geschichte in ein Sinnbild, in einen Typus, entweder um Geheimnisse zu verhüllen oder um Wahrheiten zu versinnlichen: im ersten Fall ist sie mystisch, im zweiten didaktisch; die mystische Symbolik dient der Religion, die didaktische der Wissenschaft. Die heiligen Geheimnisse der Religion werden durch Sinnbilder dem Auge der Menge ebenso verhüllt, als die Wahrheiten der Natur dadurch faßlich und allen zugänglich gemacht werden. Menenius Agrippa überzeugte durch seine Fabel das römische Volk von der Gerechtigkeit der politischen Standesverhältnisse. Aehnlich redete auch die Wissenschaft in dem ältesten Zeitalter zu den Menschen. „Denn damals waren die Schlußfolgerungen der Vernunft neu und ungewohnt, darum mußte man die Vernunftwahrheiten durch Sinnbilder und Beispiele den Menschen anschaulich machen. Deshalb war damals alles voll von Fabeln, Parabeln, Räthseln und Gleichnissen. Daher kamen die sinnbildlichen Körper des Pythagoras, die Fabeln des Aesop und was dergleichen mehr ist. Selbst die Sprüche der alten Weisen redeten durch Gleichnisse. Wie die Hieroglyphen älter sind als die Buchstaben, so sind die Parabeln älter als die Beweise: sie sind die durchsichtigsten Argumente und die wahrsten Beispiele."[2]

Dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem Bacon die Sagen des Alterthums auffaßt. Diese Götter- und Wundergeschichten sind Abbilder der Welt (der Natur und Menschheit) durch die Phantasie. Aber sie sind nicht natürliche Abbilder: was können sie anders sein als bedeutsame? Sie sind weder episch noch dramatisch: was können sie anders sein als parabolisch? Sie sind weniger Abbilder als *Sinnbilder* der Welt, deren die älteste Weisheit bedarf, um ihre Wahrheiten einleuchtend zu machen. Die Wissenschaft hat das Interesse,

[1] At poesis parabolica inter reliquas eminet. Op. p. 60. — [2] De augm. scient. II, cp. 13. Op. p. 60. Vgl. De sap. vet. praef. Op. p. 1248.

den Sinn zu erklären, den jene Sagen bildlich, gleichsam hieroglyphisch ausdrücken; diese Mythenerklärung, die nur eine allegorische sein kann, rechnet Bacon unter die zu lösenden Aufgaben der Wissenschaft und macht selbst den Versuch einer Lösung. „Da alle bisherigen Erklärungsversuche jener paraboliſchen Dichtung ungenügend sind, so müssen wir eine Philosophie, die jenen alten Parabeln nachforscht, unter die wissenschaftlichen Aufgaben rechnen. Zu diesem Zwecke wollen wir selbst das eine oder andere Beispiel angeben, denn für alle Arbeiten, welche wir unternommen wünschen, werden wir stets entweder Vorschriften oder Beispiele aufstellen, damit es nicht scheine, als ob wir nur oberflächlich die Sache gestreift und wie die Auguren die Gegend nur mit geistigem Auge messen, aber nicht verstehen, selbst die Wege zu betreten. Was nun die Poesie betrifft, so ist die Erklärung der alten Parabeln das Einzige, was uns in diesem Zweige wünschenswerth erschienen.“[1]

So führt seine Poetik ihn geraden Weges zu seiner Schrift über die Weisheit der Alten. Hier wird an einer Reihe von Beispielen die Lösung der bezeichneten Aufgaben vorbildlich gezeigt. Und zu dieser Lösung bietet die baconische Poetik nicht bloß Gesichtspunkt und Vorschrift, sondern zugleich exemplarische Fälle, welche schon die Schrift über die Weisheit der Alten enthält. Die Sagen vom Pan, Perseus und Dionysus dienen gleichsam als prärogative Instanzen, um an der ersten das Sinnbild einer kosmischen oder naturphilosophischen, an der zweiten das einer politischen, an der dritten das einer moralischen Wahrheit nachzuweisen.[2]

3. Bacons Erklärungsart.

Um zu sehen, wie Bacon in seiner Auflösung der Mythen verfährt, werden einige Beispiele genügen. Das wichtigste sei das erste. Verknüpfen wir den Standpunkt seiner Poetik mit dem beständigen Hinblick auf die alte Naturphilosophie, so konnte ihm nichts gelegener sein, als wenn er *denselben* Mythus im Munde der Dichter und Philosophen zugleich antraf und fand, daß beide in verwandter Absicht sich desselben Sinnbildes bedienten. Kein Mythus fesselte seine Aufmerksamkeit mehr als der kosmogonische, aus dessen Bildern die altpoetischen und altphilosophischen Vorstellungen von dem Urstoff

[1] De augm. scient. II, cp. 13. Op. p. 61. — [2] Ebend. II, cp. 13. Vgl. De sap. vet. VI, VII, XXIV.

und der Urkraft der Dinge hervorleuchten. In der Fabel vom Eros ſuchte er die ihm verwandten Züge der Lehren des Parmenides, Teleſius und insbeſondere des Demokrit. Dieſer kosmogoniſche Eros iſt nicht der Sohn der Aphrodite, ſondern der älteſte der Götter, der Bildner der Welt, die geſtaltende Urkraft, hervorgegangen aus dem Ei, das ſelbſt aus dem Schoße der Nacht hervorging. Als Urweſen iſt er ohne Eltern, ohne Urſache, d. h. unerkennbar und dunkel. Die letzten Urſachen aller Dinge ſind dunkel. Mit Recht läßt der Mythus das Ei, aus dem er hervorgeht, im Schoße der Nacht reifen und die Nacht darüber brüten. Aber das Ei wird aus der Nacht geboren, aus ihm der Eros, er tritt hervor und kommt zum Vorſchein. Die Geburt iſt eine Ausſchließung. Auch die Erkenntniß geſchieht durch Ausſchließung, durch negative Inſtanzen, die das Verborgene enthüllen. Jetzt vergleicht ſich die Geburt des Eros mit der baconiſchen Methode, die Vergleichungspunkte ſind ſo willkürlich als wankend, ſie ſpringen von dem Erkenntnißobject auf die Erkenntnißart, von der Natur der Dinge auf die der Erfahrung; in der baconiſchen Methode ſind die negativen Inſtanzen die Feuerprobe der Erkenntniß, der Weg zum Licht; in der Vergleichung mit dem Mythus erſcheinen ſie als der Weg durch die Nacht, denn ſolange wir das Licht ſuchen, ſind wir noch nicht im Licht, alſo noch im Dunkel. Solange die Ausſchließung noch nicht vollendet iſt, ſagt Bacon an dieſer Stelle, ſolange ſind wir noch nicht im Klaren, daher der Beweis durch Ausſchließung der Inſtanzen, bevor er jenes Ziel erreicht hat, noch keine Erkenntniß iſt, ſondern gleichſam Nacht. So ſpielt Bacon mit ſeiner Methode, um ſie dem Bilde anzupaſſen, welches darüber ganz aus den Augen verloren wird. Denn der Eros, um wieder in den Mythus zurückzukommen, iſt der Urſtoff mit ſeinen Kräften, und nun wird von dem Mythus gerühmt, daß er den Urſtoff nicht als die unbeſtimmte und abſtracte, form- und geſtaltloſe Materie einführt, ſondern als durchgängig in allen ihren Theilen geſtaltet und bewegt. Da ſind wir bei den Atomen des Demokrit, bei dem Gegenſatz dieſer Lehre gegen die platoniſche und ariſtoteliſche, an derſelben Stelle, die wir im vorigen Abſchnitt ausführlich kennen gelernt haben.[1]

[1] De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et coeli sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine. Cp. p. 650—53. Vgl. De sap. vet. XII (coelum sive origines), XVII (cupido sive atomus).

In allen einunddreißig Fällen, woran ſich Bacon in ſeiner Schrift über die Weisheit der Alten verſucht hat, finden wir dieſelbe Erklärungsart. Wo er der Sache näher kommt, da iſt es dem Mythus zu danken, nicht ihm. Er ſetzt überall die allegoriſche Beſchaffenheit der Mythen voraus, ohne ſich im mindeſten um ihre Geſchichte zu kümmern, ohne ihren Urſprung, ihre religiöſen, volksthümlichen, localen Elemente zu unterſuchen, die frühern Bildungen von den ſpätern, die epiſchen Beſtandtheile von den allegoriſchen zu ſondern. Er nimmt ſie nicht als Mythen, ſondern nur als Parabeln, als Gleichniſſe, bei denen das Bild gegeben, der Sinn zu finden iſt; er verwandelt die Parabel in ein Gleichniß und überſchreibt jede einzelne mit der Gleichung, welche er hineinlegt und ausführt: «cupido sive atomus». Er allein iſt hier der allegoriſche Dichter und iſt in ſeiner Erklärung ſo wenig ein Mythолog als Aeſop ein Zoolog war. Wenn wir die Mythendichtung mit Naturproducten vergleichen dürfen und uns jetzt daran erinnern, wie eifrig Bacon verlangt hat, daß die Bildungen der Natur in ihren Eigenthümlichkeiten aufgefaßt und erklärt werden, daß alle vorgefaßten Meinungen, alle menſchlichen Analogien aus unſerer Betrachtungsweiſe entfernt werden ſollen, ſo iſt ſeine Mythendichtung eines der ſtärkſten Beiſpiele des Gegentheils. Viel Tiefſinn wird hier mit vielem Leichtſinn fruchtlos verſchwendet, und es wimmelt von verfehlten Analogien, vor welchen das baconiſche Organon ſelbſt gewarnt hatte. Statt vieler Beiſpiele wollen wir eines anführen. Der Gott Pan gilt ihm als Sinnbild der Natur. Wie ihm die Natur erſcheint, ſo muß ſie ſich in jenem Bilde verſinnlichen, in dieſer Abſicht muß das Alterthum den Panmythus gedichtet haben. Pan repräſentirt den Inbegriff der irdiſchen Dinge, die der Vergänglichkeit anheimfallen, denen die Natur eine beſtimmte Lebensdauer vorſchreibt: darum ſind die Parzen die Schweſtern des Gottes; die Hörner des Pan ſpitzen ſich nach oben zu: ebenſo die Natur, die von den Individuen zu den Arten, von den Arten zu den Gattungen emporſteigt und ſo dem Bau einer Pyramide gleicht, die ſich in den Panhörnern verſinnbildlicht; dieſe berühren den Himmel: die höchſten Gattungsbegriffe führen aus der Phyſik zur Metaphyſik und zur natürlichen Theologie; der Körper des Pan iſt behaart: dieſe Haare ſind ein Symbol der Lichtſtrahlen, die von den leuchtenden Körpern ausgehen; der Pankörper iſt doppelförmig, gemiſcht aus Menſch und Thier, aus der höhern und niedern Gattung: daſſelbe gilt von allen

natürlichen Bildungen, überall zeigen sich Uebergangsformen von der niedern Stufe zur höhern, Mischungen aus beiden. Die Ziegenfüße des Gottes sind ein Symbol der aufsteigenden Weltordnung, die Panflöte ein Sinnbild der Weltharmonie, die sieben Rohre bedeuten die sieben Planeten; der gekrümmte Stab ist das bedeutsame Zeichen des verschlungenen Weltlaufs, endlich die Echo, welche sich dem Pan vermählt, veranschaulicht die Wissenschaft, welche das Echo der Welt, deren Abbild und Wiederhall sein soll.

Es kann nicht ausbleiben, daß hier und da, wo selbst die erkünstelte Erklärung den Gegenstand nicht ganz verfehlen konnte, sich auch sinnvolle und treffende Züge finden. Es giebt gewisse Mythen, in denen Charakterzüge einer menschlichen Gemüthsart ausgeprägt sind, und die als solche Typen unsere Einbildungskraft fesseln. So ist der Prometheus gleichsam ein Urtypus des im Selbstgefühl eigener unabhängiger Kraft aufstrebenden Menschengeistes. In diesem Vorbild haben sich Goethe und Bacon gespiegelt. Dieser sieht in dem Titanen der Sage den erfinderischen Menschengeist, der die Natur seinen Zwecken unterwirft, die menschliche Herrschaft begründet, die menschliche Kraft ins Grenzenlose steigert und gegen die Götter aufrichtet.[1] Wie er im Prometheus das Vorbild des emporstrebenden, durch Erfindung mächtigen Menschengeistes sieht, so erscheint ihm Narciß als Typus der menschlichen Eigenliebe. Er benutzt die Dichtung, um mit deren Zügen den Charakter der Selbstliebe zu schildern, und wie sehr er auch die Züge des Dichters mißdeutet, wie fremd seine Erklärung dem Charakter des Mythus ist, so sehr beweist sie seine eigene feine und sinnige Menschenkenntniß. Den Dichter hat er verfehlt, aber den Charakter der Eigenliebe so menschenkundig getroffen, daß wir die Schilderung mit seinen Worten wiederholen. „Narciß, so erzählt man, war wunderbar von Gestalt und Schönheit, aber zugleich erfüllt von unmäßigem Stolz und unerträglicher Verschmähung. Selbstgefällig, wie er war, verachtete er die Andern und lebte einsam im Walde und auf der Jagd mit wenigen Gefährten, denen er alles war. Sehnsüchtig verfolgte ihn überall die Nymphe Echo. So kam er einst auf seinen einsamen Wanderungen zu einer klaren Quelle, und hier lagerte er sich am heißen Mittage. Kaum hatte er im Wasserspiegel sein eigenes Bild erblickt, so versank er in dessen Betrachtung, staunte sich an,

[1] De sap. vet. XXVI (Prometheus = status hominis).

und ganz und gar in diese Anschauung vertieft und davon hingerissen, konnte ihn nichts von diesem Bilde entfernen. An die Stelle festgebannt, erstarrte er und verwandelte sich zuletzt in die Blume Narciß, welche im ersten Frühlinge blüht und den unterirdischen Göttern, dem Pluto, der Proserpina und den Eumeniden geweiht ist. Diese Fabel scheint die Gemüthsverfassung und die Schicksale solcher zu veranschaulichen, die alles, was sie sind, von der Natur allein haben, ohne eigene Anstrengung, jener Lieblinge der Natur, die sich in Selbstliebe auflösen und gleichsam verzehren. Diese Gemüthsart bringt es mit sich, daß solche Menschen selten im öffentlichen Leben erscheinen und sich mit den bürgerlichen Geschäften einlassen. Denn im öffentlichen Leben müssen sie manche Vernachlässigung, manche Geringschätzung erfahren, die ihr Selbstgefühl drücken und schmerzen würde. Darum leben sie lieber einsam, für sich, gleichsam im Schatten, nur mit sehr wenigen auserwählten Gefährten, und nur mit solchen, von denen sie verehrt und bewundert werden, die ihnen echoartig in allem, was sie sagen, beistimmen und gleichsam ihr Wiederhall sind. Sind sie nun, wie es nicht anders sein kann, von dieser Lebensart entkräftet, ausgehöhlt und von Selbstbewunderung verzehrt, dann ergreift sie eine unglaubliche Thatlosigkeit und Trägheit, sodaß sie ganz und gar erstarren und alles Feuer und allen Lebensmuth einbüßen. Sinnig lassen sich diese Gemüther mit den Frühlingsblumen vergleichen; im ersten Jugendalter blühen sie und werden von aller Welt bewundert, im reifen Alter täuschen und vereiteln sie die Hoffnungen, die man auf sie gesetzt hatte. Wie die Frühlingsblumen sind diese reichbegabten Naturen den unterirdischen Göttern geweiht, denn sie verschwinden spurlos, ohne der Welt etwas genützt zu haben. Denn was keine Frucht von sich giebt, sondern wie ein Schiff im Meere vorübergleitet und versinkt, das pflegten die Alten den Schatten und unterirdischen Göttern zu weihen."[1]

Man sieht aus diesem Beispiele, das wir geflissentlich gewählt haben, wie rücksichtslos Bacon mit den Zügen der Dichtung umgeht. Sein Narciß ist ein anderer als der des Ovid. Gerade der dichterische Hauptzug erscheint bei Bacon in sein Gegentheil verkehrt: in der Dichtung verschmäht Narciß die Echo, die ihn verfolgt, in der baconischen Erklärung sucht er die Echo als die einzige Gesellschaft, die er verträgt. Aus der sehnsüchtigen Nymphe macht Bacon Parasiten

[1] De sap. vet. (Narcissus = philautia).

und aus dem Narciß einen allgemenien menschlichen Typus, den er treffend und meisterhaft zeichnet.

II. Das griechische und römische Alterthum.

Bacon und Shakespeare.

Für die geschichtliche und religiöse Grundlage der Mythologie hat Bacon weder Sinn noch Maßstab; er nimmt die Mythen als lustige Gebilde einer willkürlichen Phantasie, als poetische Lehrbegriffe, die er nach der Form seines Geistes erklärt und verwandelt. Aber die Mythologie bildet die Grundlage des Alterthums. So wenig er diese erkennt, so wenig ist er im Stande, die Welt zu beurtheilen und zu verstehen, die sich auf jener Grundlage erhebt. Er urtheilt über das Alterthum mit fremdem Geiste. Ihm fehlt der Sinn für dessen geschichtliche Eigenthümlichkeit, der congeniale Verstand für das Antike, der hier, wenn irgendwo, nöthig ist zu einer eindringenden Erkenntniß. Dieser Mangel bleibt in der gesammten von Bacon begründeten Aufklärung. Auch die deutsche Aufklärung hat an diesem Mangel gelitten und sich durch Winckelmann und dessen Nachfolger davon befreit; diese Ergänzung ist auf der englisch-französischen Seite ausgeblieben, und es scheint, als ob dem Geiste, welcher hier die Herrschaft führt, dafür die Anlage fehlt, die durch keine empirische Kenntniß erworben, geschweige ersetzt werden kann; denn sie beruht auf einer Verwandtschaft, die unter den denkenden Völkern der neuen Welt das deutsche auszeichnet, vielleicht zum Ersatz für manche andere Mängel. Wir reden hier von dem griechischen Alterthum, welches Bacon von dem römischen nicht genug zu unterscheiden wußte; dieser Unterschied aber ist so groß, daß er kaum den gemeinsamen Namen duldet. Das classische Alterthum im specifischen Sinn ist das griechische auf homerischer Grundlage. Bacon dagegen, wie es sein Nationalgeist und sein Zeitalter mit sich brachte, erblickte das griechische Alterthum nur durch das Medium des römischen. Er hatte selbst in seiner Denk- und Empfindungsweise etwas dem römischen Geiste Verwandtes, der sich zum griechischen verhält wie die Prosa zur Poesie. Wie die griechische Mythendichtung im römischen Verstande erschien, ähnlich erscheint sie in dem baconischen. Die Römer erklärten die alten Dichtungen in jener allegorischen Weise, die bei den spätern Philosophen nach Aristoteles, namentlich bei den Stoikern verbreitet war und besonders durch Chrysipp geltend gemacht wurde.

Dieſe ſpätern Philoſophen waren ſchon auf dem Uebergange aus der griechiſchen Welt in die römiſche. So ſehr ſich Bacon in der Vorrede ſeiner Schrift über die Weisheit der Alten gegen die Stoiker, vorzüglich gegen Chryſipp zu verwahren ſucht, ſo wenig hat er ein Recht, ihre Mythenerklärung für eitler und willkürlicher zu halten als die ſeinige. Das ganze Zeitalter, in dem er lebte, kannte das griechiſche Alterthum nur im Geiſte des römiſchen, mit dieſem ſympathiſirte der engliſche Nationalgeiſt vermöge ſeiner Weltſtellung und die baconiſche Denkweiſe ſelbſt. Zwiſchen dem römiſchen und baconiſchen Geiſte liegt die Verwandtſchaft in dem überwiegend praktiſchen Sinn, der alles unter dem Geſichtspunkte des menſchlichen Nutzens betrachtet, und deſſen letzter und größter Zweck kein anderer iſt als die Vermehrung der menſchlichen Herrſchaft. Man darf dieſe Parallele durch einige Punkte verfolgen. Die Römer begehren die Herrſchaft über die Völker, Bacon die Herrſchaft über die Natur, beide brauchen als Mittel die Erfindung: bei den Römern iſt dieſes Mittel die militäriſche, bei Bacon die phyſikaliſche Erfindung. Was dort die ſiegreichen Kriege, das ſind hier die ſiegreichen Experimente. Um ihren Kriegen einen ſichern Hintergrund zu geben, finden die Römer die bürgerlichen Geſetze, welche die innern Rechtszuſtände befeſtigen und regeln; um ſeine Experimente auf eine ſichere Baſis zu ſtützen, ſucht Bacon die natürlichen Geſetze, welche die innern Bedingungen aufſtellen, unter denen die Experimente gelingen. Und bei beiden macht die Erfahrung die Richtſchnur, wonach die Geſetze gebildet werden, dort in politiſchem, hier in naturwiſſenſchaftlichem Verſtande. Praktiſche Weltzwecke beſtimmen die Richtung des römiſchen und des baconiſchen Geiſtes und erzeugen in beiden eine gewiſſe Verwandtſchaft der Denkweiſe. Unter dem Geſichtspunkte des praktiſchen Nutzens, der von ihren nationalen und politiſchen Zwecken abhing, haben ſich die Römer die griechiſche Götterwelt angeeignet, ſie haben ſie bürgerlich gemacht und die Phantaſie daraus vertrieben. Darum neigte ſich der römiſche Verſtand von ſelbſt zur allegoriſchen Erklärung der Mythen, wodurch die naive Dichtung zu einer Sache des reflectirenden Verſtandes gemacht und aus der freien Schöpfung der Phantaſie in ein Mittel für didaktiſche oder andere Zwecke verwandelt wird. Ueberhaupt iſt die allegoriſche Erklärung poetiſcher Werke erſt möglich mit der Frage: was will die Dichtung, wozu dient ſie? Auf dieſe Frage iſt die allegoriſche Erklärung eine denkbare Antwort. Die Antwort iſt ſo

proſaiſch und dem Geiſte der Poeſie fremd als die Frage. Die Allegorie ſelbſt dient dem Künſtler, wo er ſie braucht, nie zum Zweck, ſondern nur als Mittel, ſie iſt nie ſein Object, ſondern ſtets Inſtrument, und er braucht ſie nur da, wo er ſein Object nicht anders als mit ihrer Hülfe ausdrücken kann. Sie iſt in der Poeſie, wie überhaupt in der Kunſt, eine Hülfsconſtruction, die allemal einen Mangel beweiſt entweder in den natürlichen Mitteln der Kunſt oder in denen des Künſtlers. So läßt ſich die Poeſie erſt dann allegoriſch erklären, wenn man dieſe ſelbſt ſo betrachtet als ſie die Allegorie: nicht als Zweck, ſondern als Mittel für auswärtige Zwecke. Das war die römiſche Auffaſſungsweiſe gegenüber den Schöpfungen der griechiſchen Phantaſie, und damit ſtimmte die baconiſche überein.

Dieſelbe Verwandtſchaft mit dem römiſchen Geiſte, dieſelbe Fremdheit gegenüber dem griechiſchen finden wir in Bacons größtem Zeitgenoſſen wieder, deſſen Phantaſie einen ſo weiten und umfaſſenden Geſichtskreis beherrſchte als Bacons Verſtand. Wie konnte der griechiſchen Poeſie gegenüber dem Verſtande eines Bacon gelingen, was der gewaltigen Phantaſie eines Shakeſpeare nicht möglich war? Denn in Shakeſpeare ſtellte ſich der Phantaſie des griechiſchen Alterthums eine gleichartige und ebenbürtige Kraft gegenüber, und nach dem alten Spruche ſollte doch das Gleiche durch das Gleiche am eheſten erkannt werden. Aber das Zeitalter, der Nationalgeiſt, mit einem Worte alle die Mächte, welche den Genius eines Menſchen ausmachen, und denen unter allen das Genie ſelbſt am wenigſten widerſtehen kann, ſetzten hier die undurchdringliche Schranke. Sie war dem Dichter ſo undurchdringlich als dem Philoſophen. Shakeſpeare vermochte ſo wenig griechiſche Charaktere darzuſtellen, als Bacon die griechiſche Poeſie zu erklären. Wie Bacon hatte Shakeſpeare etwas Römiſches in ſeinem Geiſt, nichts dem Griechiſchen Verwandtes. Die Coriolane und Brutus, die Cäſar und Antonius wußte ſich Shakeſpeare anzueignen: er traf die römiſchen Helden des Plutarch, nicht die griechiſchen des Homer. Die letztern konnte er nur parodiren, aber ſeine Parodie war nicht zutreffend, ſo wenig zutreffend als Bacons Erklärungen der Mythen. Es müſſen verblendete Kritiker ſein, die ſich überreden können, die Helden der Ilias ſeien in den Caricaturen von Troilus und Creſſida übertroffen; dieſe Parodie konnte nicht zutreffend ſein, weil ſie von vornherein poetiſch unmöglich war. Schon der Verſuch, den Homer zu parodiren, beweiſt, daß man ihm fremd

iſt. Denn was ſich nie parodiren läßt, iſt das Einfache und Naive, das in Homer ſeinen ewigen und unnachahmlichen Ausdruck gefunden! Ebenſo gut könnte man Caricaturen machen auf die Statuen des Phidias! Wo die dichtende Phantaſie nie aufhört, einfach und naiv zu ſein, wo ſie ſich nie verunſtaltet durch Ziererei oder Unnatur, da iſt das geweihte Land der Poeſie, in dem der Parodiſt keine Stelle findet. Dagegen läßt ſich eine Parodie denken, wo ſich der Mangel an Einfachheit und Natürlichkeit fühlbar macht, ja ſie kann hier als poetiſches Bedürfniß empfunden werden. So konnte Euripides, der oft genug weder einfach noch naiv war, parodirt werden, und Ariſtophanes hat gezeigt, wie treffend. Selbſt Aeſchylus, der nicht immer ebenſo einfach als groß blieb, konnte nicht ganz der parodirenden Kritik entgehen. Aber Homer iſt ſicher! Ihn parodiren heißt, ihn verkennen und ſo weit außer ſeiner Tragweite ſtehen, daß man nichts mehr von der Wahrheit und dem Zauber homeriſcher Dichtung empfindet. Hier ſtanden Shakeſpeare und Bacon. Die Phantaſie Homers und was durch dieſe Phantaſie angeſchaut und empfunden ſein will, blieb ihnen fremd, und das war nicht weniger als das griechiſch-claſſiſche Alterthum. Man kann den Ariſtoteles nicht verſtehen ohne den Plato, und ich behaupte, man kann die platoniſche Ideenwelt nicht mit verwandtem Geiſte anſchauen, wenn man nicht vorher mit verwandtem Geiſte die homeriſche Götterwelt empfunden hat. Ich rede von der Form des platoniſchen Geiſtes, nicht von ſeinen Objecten; der homeriſche Glaube (dogmatiſch genommen) war freilich nicht der platoniſche, ſo wenig als der des Phidias. Aber dieſe dogmatiſchen oder logiſchen Differenzen ſind weit geringer als die formale und äſthetiſche Verwandtſchaft. Die Conceptionen Platos ſind von homeriſcher Abkunft.

Dieſen Mangel geſchichtlicher Weltanſchauung theilt Bacon mit Shakeſpeare neben ſo vielen Vorzügen, die ſie gemein haben. In die Parallele beider, welche Gervinus in der Schlußbetrachtung ſeines „Shakeſpeare" mit der ihm eigenthümlichen Kunſt der Combination gezogen und durch eine Reihe treffender Punkte durchgeführt hat, gehört auch die ähnliche Stellung beider zum Alterthum, ihre Verwandtſchaft mit dem römiſchen Geiſte, ihre Fremdheit gegenüber dem griechiſchen.[1] Beide hatten in eminenter Weiſe den Sinn für Menſchenkenntniß, der das Intereſſe am praktiſchen Menſchenleben

[1] Shakſpeare von Gervinus. Bd. IV, S. 343 flg.

und an der geschichtlichen Wirklichkeit sowohl voraussetzt als hervorruft. Diesem Interesse entsprach der Schauplatz, auf dem sich die römischen Charaktere bewegten. Hier begegneten sich Bacon und Shakespeare, in dem Interesse an diesen Objecten und in dem Versuch, sie darzustellen und nachzubilden: diese Uebereinstimmung erleuchtet ihre Verwandtschaft mehr als jedes andere Argument. Dabei findet sich keine Spur einer wechselseitigen Berührung. Bacon erwähnt Shakespeare nicht einmal da, wo er von der dramatischen Poesie redet, er geht an dieser mit einer allgemeinen und oberflächlichen Bemerkung vorüber, welche weniger auf sie selbst als auf das Theater und dessen Nutzen gerichtet ist; und was sein eigenes Zeitalter betrifft, so redet Bacon von dem moralischen Werth des Theaters mit großer Geringschätzung. Aber man muß auch Bacons Verwandtschaft mit Shakespeare nicht in seinen ästhetischen Begriffen, sondern in den moralischen und psychologischen aufsuchen. Seine ästhetischen Begriffe folgen zu sehr dem stofflichen Interesse und dem utilistischen Gesichtspunkt, um die Kunst als solche in ihrem selbständigen Werthe zu treffen. Indessen dies hindert nicht, daß Bacons Art, Menschen zu beurtheilen und Charaktere aufzufassen, mit Shakespeare zusammentraf, daß er den Stoff der dramatischen Kunst, das menschliche Leben, ähnlich vorstellte wie der große Künstler selbst, der diesen Stoff wie keiner zu gestalten wußte. Ist nicht das unerschöpfliche Thema der shakespeareschen Dichtung die Geschichte und der naturgemäße Gang der menschlichen Leidenschaften? Ist nicht in der Behandlung dieses Themas Shakespeare unter allen Dichtern der größte und einzige? Und eben dieses Thema setzt Bacon der Moralphilosophie zur vorzüglichen Aufgabe. Er tadelt den Aristoteles, daß er die Affecte nicht in der Ethik, sondern in der Rhetorik behandelt, daß er nicht ihre *natürliche Geschichte*, sondern ihre künstliche Erregung in das Auge gefaßt habe. Auf die natürliche Geschichte der menschlichen Affecte richtet Bacon die Aufmerksamkeit der Philosophie, er vermißt die Kenntniß davon unter den Wissenschaften. „Die Wahrheit zu reden", sagt Bacon, „so sind die vorzüglichen Lehrer dieser Wissenschaft die Dichter und Geschichtschreiber, die nach der Natur und dem Leben darstellen, wie die Leidenschaften aufgeregt und entzündet werden müssen, wie gelindert und besänftigt, wie gezügelt und bezähmt, um nicht auszubrechen, wie die gewaltsam unterdrückten und verhaltenen Leidenschaften sich dennoch verrathen, welche Handlungen sie hervor-

bringen, welchen Wechseln sie unterliegen, welche Knoten sie schürzen; wie sie einander gegenseitig bekämpfen und widerstreben."[1] Eine solche lebensvolle Schilderung verlangt Bacon von der Moral, er verlangt damit nichts Geringeres als eine Naturgeschichte der Affecte: genau dasselbe, was Shakespeare geleistet hat. Welcher Dichter hätte es besser geleistet als er? Welcher hätte den Menschen und seine Leidenschaften, wie sich Bacon ausdrückt, mehr «ad vivum» geschildert? „Die Dichter und Geschichtschreiber", meint Bacon, „geben uns die Abbilder der Charaktere; die Ethik soll nicht diese Bilder selbst, wohl aber deren Umrisse aufnehmen, die einfachen Züge, welche die menschlichen Charaktere bestimmen. Wie die Physik die Körper seciren soll, um ihre verborgenen Eigenschaften und Theile zu entdecken, so soll die Ethik in die menschlichen Gemüthsverfassungen eindringen, um deren geheime Dispositionen und Anlagen zu erkennen. Und nicht die inneren Anlagen, auch die äußeren Bedingungen, welche die menschlichen Charaktere mit ausprägen, will Bacon in die Ethik aufgenommen wissen: alle jene Eigenthümlichkeiten, die sich der Seele mittheilen von Seiten des Geschlechts, der Lebensstufe, des Vaterlands, der Körperbeschaffenheit, der Bildung, der Glücksverhältnisse u. s. f."[2] Mit einem Wort, er will den Menschen betrachtet wissen in seiner Individualität: als ein Product von Natur und Geschichte, durchgängig bestimmt durch natürliche und geschichtliche Einflüsse, durch innere Anlagen und äußere Einwirkungen. Und genau so hat Shakespeare den Menschen und sein Schicksal verstanden: er faßte den Charakter als ein Product dieses Naturells und dieser geschichtlichen Stellung und das Schicksal als ein Product dieses Charakters. Wie groß Bacons Interesse für solche Charakterschilderungen war, zeigt sich darin, daß er selbst sie zu machen versuchte. Er entwarf in treffenden Zügen das Charakterbild von Julius Cäsar, in flüchtigen Umrissen das von Augustus.[3] Beide faßte er in ähnlichem Geiste auf, als Shakespeare. Er sah in Cäsar alles vereinigt, was an Größe und Adel, an Bildung und Reiz der römische Genius zu vergeben hatte, er begriff diesen Charakter als den größten und gefährlichsten, den die römische Welt haben konnte. Und was bei der Analyse eines Charakters stets die Probe der Rech-

[1] De augm. scient. Lib. VII, cp. 3. S. unten Cap. XIII, N. III. 4. — [2] De augm. scient. Lib. VII, cap. 3. S. unten Cap. XIII. 3. — [3] Imago civilis Julii Caesaris. Im. civ. Augusti Caesaris. Op. p. 1320 fg.

nung macht, Bacon erklärte den Charakter Cäsars so, daß er sein Schicksal miterklärte. Er sah, wie Shakespeare, daß es in Cäsar die Neigung zum monarchischen Selbstgefühl war, die seine großen Eigenschaften und zugleich deren Verirrungen beherrschte, wodurch er der Republik gefährlich und seinen Feinden gegenüber blind wurde. „Er wollte", sagt Bacon, „nicht der Größte unter Großen, sondern Herrscher unter Gehorchenden sein." Seine eigene Größe verblendete ihn so, daß er die Gefahr nicht mehr kannte. Das ist derselbe Cäsar, den Shakespeare sagen läßt: „Ich bin gefährlicher als die Gefahr, wir sind zwei Leuen, an einem Tage geworfen, doch ich der ältere und der schrecklichere!" Wenn Bacon zuletzt Cäsars Verhängniß darin sieht, daß er seinen Feinden verzieh, um mit dieser Großmuth der Menge zu imponiren, so zeigt er uns ebenfalls den verblendeten Mann, der den Ausdruck seiner Größe auf Kosten seiner Sicherheit steigert.

Es ist sehr charakteristisch, daß Bacon unter den menschlichen Leidenschaften am besten den Ehrgeiz und die Herrschsucht, am wenigsten die Liebe begriff, die er am niedrigsten schätzte. Sie war ihm so fremd als die lyrische Poesie. Doch erkannte er in einem Fall ihre tragische Bedeutung. Und gerade aus diesem Fall hat Shakespeare eine Tragödie gelöst. „Große Seelen und große Unternehmungen", meint Bacon, „vertragen sich nicht mit dieser kleinen Leidenschaft, die im menschlichen Leben bald als Sirene, bald als Furie auftritt. Jedoch", fügt er hinzu, „ist hiervon Marcus Antonius eine Ausnahme."[1] Und in Wahrheit, von der Kleopatra, wie sie Shakespeare aufgefaßt hat, läßt sich treffend sagen, daß sie dem Antonius gegenüber Sirene und Furie zugleich war.[2]

Sechszehntes Capitel.

Organon und Encyklopädie.

Nachdem wir über den Gesichtspunkt im Klaren sind, unter welchem Bacon seine neue Lehre gründet und die alten bekämpft, beschreiben

[1] Sermones fideles, X, de amore, Op. p. 1153. — [2] Schon hieraus erhellt zur Genüge, wie unwissend und grundverkehrt die Vorstellung ist, daß Bacon der Verfasser der nach Shakespeare genannten Dichtungen gewesen sei. Vgl. meine Schrift „Shakespeare und die Bacon-Mythen". (Festvortrag gehalten in der Generalversammlung der deutschen Shakespeare-Gesellschaft zu Weimar am 23. April 1895.) S. 15—21.

wir von hier aus den Umfang und Gesichtskreis seiner Philosophie. Wir kennen die sechs Haupttheile, in welche das Gesammtwerk zerfallen sollte[1], von denen zwei in geordneter Weise ausgeführt, wenn auch nicht in gleicher Art vollendet sind: der Grundriß, nach welchem, und die Methodenlehre, kraft welcher der Bau einer neuen Philosophie errichtet werden soll. Die Methode lehrt das Organon, den Grundriß enthalten die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften, sie umsegeln gleichsam, um mit Bacon selbst zu reden, die Küsten der Wissenschaft und beschreiben den Globus der gesammten Geisteswelt, der alten und neuen. Unter den philosophischen Werken, die er selbst herausgab, war der Entwurf zu diesem Grundriß das erste, die Erweiterung und Ausführung desselben das letzte.

In diesen beiden Schriften, dem Organon und dem Grundriß, liegt Bacons erneuende, wegweisende, bahnbrechende That, der folgenreiche Anfang, den er gemacht hat, den allein er machen wollte; er wußte zu gut, daß die Zeit fortschreitet und die Systeme der Philosophie auflöst, auch wenn sie noch so geschlossen erscheinen, daß dieser auflösenden Macht am ehesten und am gründlichsten gerade die Lehrgebäude verfallen, welche für die Ewigkeit gelten wollen. Daher war es von Anfang an seine Absicht, eine Philosophie einzuführen, die nicht trotz der Zeit bestehen, sondern mit ihr fortschreiten sollte. Er suchte die Wahrheit der Zeit, kein abgeschlossenes, sondern ein progressives Werk, das er selbst mit unverblendetem Urtheil den Mächten der Zeit unterwarf und hingab. Als er den ersten Entwurf seines Grundrisses veröffentlichte, verglich sich Bacon in einer brieflichen Aeußerung mit dem Glöckner, der die Leute zur Kirche ruft; als er achtzehn Jahre später das vollendete Werk herausgab, sagt er am Schluß: „Man kann mir vorwerfen, daß meine Worte ein Jahrhundert erfordern, wie einst zu dem Gesandten eines Städtchens, als dieser Großes verlangte, Themistokles sagte: «Deine Worte sollten einen Staat hinter sich haben!» Ich antworte: Vielleicht ein ganzes Jahrhundert zum Beweisen und einige Jahrhunderte zum Vollenden."

Darum blieb auch bei allen Erweiterungen und Ausführungen die Grundform seiner Werke Entwurf, die Grundform seiner Darstellung encyklopädisch und aphoristisch. Der Grundriß hat die Form

[1] S. oben Buch I. Cap. VIII.

der encyklopädiſchen Ueberſicht, das Organon die der Aphorismen. An einer Stelle ſeiner Encyklopädie, wo er bei Gelegenheit der Rhetorik von der Kunſt des wiſſenſchaftlichen Vortrags handelt, bemerkt Bacon ſelbſt, daß die Darſtellungsweiſe in Aphorismen, wenn ſie nicht ganz oberflächlich ſein wolle, aus der Tiefe und dem Mark der Wiſſenſchaften geſchöpft werden müſſe und die allmählich gereifte Frucht des gründlichſten Nachdenkens ſei. Dieſe Bemerkung trifft ihn ſelbſt, die Beziehung auf das Organon liegt nah, und er durfte in Anſehung dieſes Werkes, das er lange durchdacht und zwölfmal umgearbeitet hatte, wohl fordern, daß man ſeine Aphorismen nicht für abgeriſſene und flüchtige Gedanken nehme.

Vergleichen wir Organon und Grundriß, ſo ſind ihre Aufgaben verſchieden, ihr Zuſammenhang einleuchtend. Die Encyklopädie will aufbauen, die Methodenlehre muß wegräumen, was im Wege ſteht; dort ſoll „das Magazin des menſchlichen Geiſtes" gefüllt, hier „die Tenne deſſelben" gefegt und geebnet werden. Daraus erklären ſich mancherlei Abweichungen und ſelbſt Widerſprüche, die zwiſchen beiden Werken auffallen können, und für welche jene Verſchiedenheit der Aufgaben ein ausreichender und beſſerer Erklärungsgrund iſt als etwa perſönliche Abſichten anderer Art, die Bacon gehabt haben könnte. Die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wiſſenſchaften wenden ſich ſämmtlich an den König und beginnen mit einer Lobrede, welche nicht ſchmeichelhafter und in der Schmeichelei kaum ausſchweifender ſein kann. Freilich galt damals an den Höfen nach der Sitte der Zeit die äußerſte Schmeichelei für den gewöhnlichen Grad der Höflichkeit. Daß nun Bacon in Rückſicht auf den König manche Stellen gemäßigt und vorſichtig gehalten, manche gefliſſentlich ſo gewendet hat, daß ſie dem Könige gefallen ſollten, iſt nicht in Abrede zu ſtellen. Indeſſen war mit dem Geſammtwerk auch das Organon dem Könige gewidmet. Als Bacon dieſes herausgab, lebte er am Hofe und ſtand in der Fülle des Anſehens; als er ſeine encyklopädiſchen Bücher veröffentlichte, war er gefallen und vom Hofe fern. Es iſt nicht einzuſehen, warum er hier in der Rückſicht auf königliche Liebhabereien hätte übermäßiger ſein und weiter gehen ſollen als dort. Dagegen iſt leicht zu ſehen, daß in der Aufgabe des Organons die *Entgegenſetzung*, in der des encyklopädiſchen Werkes die *Umfaſſung* lag, daß Bacon dort ſchärfer und negativer, hier wo er jede mögliche Wiſſenſchaft zu berückſichtigen, ihr die Stelle anzuweiſen, die

vorhandenen Leistungen anzuführen hatte, anerkennender und positiver verfahren mußte. Im Organon sind die Urtheile über Aristoteles und die Scholastiker wegwerfend und geringschätzig, von dem Bestreben erfüllt, sie aus dem Wege zu räumen, in dem Grundriß finden sich Urtheile auch anderer Art; bei Aristoteles wird die wissenschaftliche Größe seiner Leistungen anerkannt, bei den Scholastikern die formelle Denkkraft, welche große Lichter aus ihnen gemacht hätte, wenn nicht ihre Objecte so einförmig gewesen wären. Im Organon gilt die Naturwissenschaft als die große Mutter aller Wissenschaften, in der Encyklopädie wird eine Fundamentalphilosophie gefordert, welche auch der Naturwissenschaft zu Grunde liegen soll; dort ist die Metaphysik der Inbegriff physikalischer Axiome, aus deren Auffindung und Bestimmung die Zweckbegriffe grundsätzlich ausgeschlossen sind, hier enthält die Metaphysik im Unterschiede von der Physik die teleologische Erklärung der Dinge; das Organon redet gegen die Vermischung der Theologie und Philosophie, die Encyklopädie anerkennt eine natürliche Theologie und giebt ihr den Platz innerhalb der Philosophie. Freilich war dort unter Philosophie immer Naturphilosophie verstanden, und daß mit dieser die Theologie in keinerlei Weise vermischt werden solle, wird auch hier ebenso nachdrücklich gefordert. Man sieht deutlich, daß es sich um eine Veränderung nicht des Standpunktes und der Sache, sondern des Umfangs der Wissenschaft handelt, der erweitert werden muß, um Platz zu gewinnen. Es sind mehr Wissenschaften da, als im Organon Raum haben. Hier soll eine neue Welt der Erkenntniß entdeckt werden, während auf dem Globus der Wissenschaften Platz sein muß auch für die alte. Dort gilt nur das Neue, hier das Alte und Neue. „Wir haben den ganzen Umfang sowohl der alten als der neuen Welt der Wissenschaften umsegelt": mit diesen Worten beginnt das letzte der encyklopädischen Bücher.[1] Die Natur der Wissenschaft und Philosophie ist bei Bacon elastisch, das Organon faßt Wissenschaft, Philosophie, Physik in dasselbe Volumen und verstärkt ihre Spannkraft bis zum heftigsten Widerstande unter dem Druck aller veralteten Geistesatmosphären; die Encyklopädie läßt die Wissenschaft ihre größte Ausdehnung nehmen, sie hebt den Druck und vermindert den Widerstand: hier reicht die Wissenschaft weiter als die Philosophie und beherbergt auch die geoffenbarte Theologie, die Philosophie weiter als die Naturphilosophie und beherbergt neben dieser auch die natür-

[1] De augm. IX. Op. p. 257.

liche Theologie. Erwägt man, wie schwierig es ist, die streng methodische und encyklopädische Denkart zu vereinigen, wie jene ebenso nothwendig Ausschließungen als diese Einräumungen fordert, so wird man finden, daß die Uebereinstimmung der beiden Hauptwerke Bacons nicht größer sein kann, als sie ist.

Die Erweiterung der Wissenschaft ist bedingt durch ihre Erneuerung von Grund aus. In dieser Gesammtaufgabe sind beide Werke dergestalt einig, daß das Organon auf die Erneuerung, die Encyklopädie auf die Erweiterung bedacht ist. Das ganze Gebiet der Wissenschaft wird ausgemessen, in seine verschiedenen Reiche getheilt, die Gegenden gezeigt und bezeichnet, die noch brach liegen und angebaut werden sollen. Auch hier erkennen wir jene beiden Grundzüge der baconischen Geistesart: die Richtung auf das Ganze und der Trieb nach Neuem. In der ersten Absicht sucht Bacon eine vollständige Eintheilung des menschlichen Wissens, in der zweiten späht er überall nach ungelösten und zu lösenden Aufgaben. Er knüpft an das Vorhandene das Neue, an die Leistung das Problem. Nach ihm soll die Wissenschaft das Abbild der wirklichen Welt sein; in dem Zustande der Wissenschaften, den er vor sich sieht, erscheint ihm dieses Abbild so verfehlt, so unähnlich, so lückenhaft. Wer nichts vermißt, sucht nichts. Wer nicht richtig sucht, findet nicht viel und nichts auf richtige Art. Das richtige Suchen ist das Thema des Organons, das richtige Vermissen das der Encyklopädie. So greifen beide Werke in einander und bedingen sich gegenseitig.

Was Bacon zunächst vermißte, war der Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften; was er zunächst suchte, war deshalb die Wissenschaft als ein Ganzes, die natürliche Verbindung ihrer Theile, deren keiner abgetrennt und losgerissen von den übrigen existiren sollte. Er wollte Leben in der Wissenschaft wecken; darum mußte hier vor allem ein lebensfähiger Körper geschaffen werden, ein Organismus, dem kein Theil fehlt, dessen Theile sämmtlich so verknüpft sind, daß sie in Wechselwirkung stehen. Die Unfruchtbarkeit der bisherigen Wissenschaft, welche dem Geiste Bacons so peinlich auffiel, war zum großen Theile mitverschuldet durch die Trennung, worin sich die Wissenschaften befanden, abgesperrt von einander, ohne gegenseitigen Austausch und Verkehr. So unfruchtbar die Trennung ist, so fruchtbar muß die Vereinigung sein. Schon die übersichtliche Darstellung der Wissenschaften befördert die wissenschaftliche Cultur und

erleichtert deren Mitheilung; die vollständige Eintheilung zeigt, was zum Ganzen der Wissenschaft noch fehlt, was noch nicht gewußt wird, und bewegt so den wissenschaftlichen Geist zu neuen Bestrebungen. Endlich treten durch die encyklopädische Ordnung die einzelnen Wissenschaften in lebendigen Verkehr, sie können sich jetzt gegenseitig vergleichen, berichtigen, befruchten. Auf diesen Punkt legt Bacon selbst das größte Gewicht und macht denselben im Anfange des vierten Buchs zum Leitstern des encyklopädischen Weges: „Alle Eintheilungen der Wissenschaften sind so zu verstehen und anzuwenden, daß sie die wissenschaftlichen Gebiete bezeichnen und unterscheiden, nicht etwa trennen und zerreißen, damit durchgängig die Auflösung des Zusammenhangs in den Wissenschaften vermieden werde. Denn das Gegentheil hiervon hat die einzelnen Wissenschaften unfruchtbar, leer gemacht und in die Irre geführt, weil die gemeinsame Quelle und das gemeinsame Feuer sie nicht mehr ernährt, erhält, läutert.“[1]

Auf einen solchen Zusammenhang gerichtet, dürfen die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften als der Versuch eines Systems angesehen werden, aber nicht mit den Augen des Systematikers, sondern mit denen des Encyklopädisten. Die Systematiker werden mit Recht finden, daß die baconischen Eintheilungen nicht sehr genau und durchgreifend, die baconischen Verknüpfungen oft sehr locker und willkürlich sind. Das Eintheilungsprincip ist neu, die Eintheilungsregeln sind die gewöhnlichen logischen Divisionen. Unterscheiden wir den Systematiker vom Encyklopädisten, so genügt dem letzteren die bloße Zusammenstellung des wissenschaftlichen Materials, welches der andere zusammenfügen, d. h. innerlich verknüpfen möchte durch ein gesetzmäßiges Band. Der Encyklopädist sucht vor allem die Vollständigkeit in den Materien, er wählt darum für sein Werk diejenige Form, welche die Vollständigkeit am meisten begünstigt und soviel als möglich verbürgt. Wenn diese Form die systematische nicht ist oder sein kann, so wählt er die aggregative, und unter allen aggregativen Formen wird die Vollständigkeit der Materien am ehesten festgestellt durch die alphabetische. Wenn eine Encyklopädie kein wirkliches System sein kann oder will, so muß sie Wörterbuch werden. Die baconische Encyklopädie war kein System, genau genommen, sondern eine logische Aggregation; darum wurde sie in ihrer Fortbildung zum Dictionnaire und vertauschte die log-

[1] De augm. IV, cp. 1. Op. p. 98.

ische Form mit der alphabetischen. Diese Fortbildung ist nach Bayles kritisch-historischem Dictionnaire die französische Encyklopädie, das philosophische Wörterbuch von Diderot und d'Alembert, die sich in der Vorrede ihres Werks selbst auf Bacon berufen und namentlich auf seine Schrift über die Vermehrung der Wissenschaften.[1] Die französische Encyklopädie, dieses Magazin der Aufklärung, führt sich auf Bacon zurück, nicht bloß als den Begründer der empiristischen Philosophie überhaupt, sondern zugleich als den ersten Encyklopädisten dieser Richtung. Aber der Unterschied zwischen Bacon und den französischen Encyklopädisten besteht nicht bloß in der logischen und alphabetischen Form ihrer Werke, sondern, was damit zusammenhängt, in der verschiedenen Stellung beider zur Wissenschaft. Diderot und d'Alembert ernteten, was Bacon gesäet hatte: dieser erneuerte die Philosophie, jene sammelten, was die neue Philosophie erzeugt hatte; Bacon hatte es vorzugsweise mit Aufgaben zu thun, die französischen Encyklopädisten mit Resultaten, sie redigirten die Acten der Philosophie, Bacon suchte deren Probleme. Seine Bücher über die Vermehrung der Wissenschaften nannte d'Alembert «Catalogue immense de ce qui reste à découvrir».

Siebzehntes Capitel.

Die baconische Encyklopädie.

I. Einleitung.

1. Die Vertheidigung der Wissenschaft.

Die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften, wie sie das ausgeführte Werk giebt, zerfallen in zwei sehr ungleiche Haupttheile; das erste Buch handelt von dem Werth, die folgenden von der Vermehrung der Wissenschaften. Beide Theile verhalten sich so, daß in dem ersten die Aufgabe vorbereitet wird, welche in dem zweiten ausführlich gelöst werden soll. Daher nehmen wir das erste Buch als die Einleitung des Ganzen.

Wenn man für nothwendig findet, den Werth der wissenschaftlichen Erkenntniß erst zu rechtfertigen, so muß man noch Grund haben, ihn zu vertheidigen, man muß Gegner vor sich sehen, welche die wissenschaftliche Forschung bekämpfen, Einwürfe, die ihre Bedeutung in Frage stellen oder herabsetzen. Man kann eine Sache nicht ver-

[1] Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts par Diderot et d'Alembert (1758). Le discours préliminaire. Vgl. Art. Baconisme.

theidigen, ohne die Feinde derselben anzugreifen, daher begegnen uns gleich im Anfange des Werks polemische Züge, die in manchen Punkten an das Organon erinnern. Die Gegner, welche Bacon zurückweisen will, bevor er positiv von dem Werthe der Wissenschaft redet, sind die Einwürfe der Theologen, der Staatsmänner und der Verächter der Gelehrten überhaupt.

Die Theologen wittern in der Wissenschaft die alte Schlange, welche die Menschen verführe; sie fürchten, daß die Erforschung der natürlichen Ursachen die Menschen gottlos mache, weil sie darüber die oberste und höchste Ursache vergessen. Da er zu dem Könige redet, citirt Bacon eine Menge salomonischer Aussprüche, die für den britischen Salomo Beweisgründe ad hominem waren. Das Zeugniß der biblischen Schlange führt Bacon gern an, da es nicht gegen, sondern für ihn spreche, denn die Schlange habe die Menschen nicht zur Erkenntniß der Natur, sondern zu der des Guten und Bösen verführt und damit auf den falschen Weg geleitet, der von der Naturerkenntniß ablenke: eben darin habe der Sündenfall bestanden. Auch sei die Naturphilosophie dem Glauben keineswegs feindlich, nur solange sie an der Schwelle stehen bleibe und die Dinge oberflächlich betrachte, könne sie dem Atheismus zufallen; dagegen je tiefer sie eindringe in die Ursachen der Dinge, um so näher komme sie Gott, denn der letzte Ring der natürlichen Kette der Dinge hänge am Throne Jupiters. Ein Tropfen aus dem Becher der Philosophie, sagt Bacon anderswo, bringe zum Unglauben; wenn man den Becher bis auf den Grund leere, so werde man fromm.

Die Einwürfe der Staatsmänner sind ebenso falsch als die der Theologen. Es sei nicht wahr, daß die Wissenschaft die Geister verweichliche und zum Dienste des Staats im Kriege und im Frieden untauglich mache. An so vielen Beispielen geschichtlicher Erfahrung lasse sich zeigen, daß der Ruhm der Waffen mit dem der Wissenschaften zusammen bestehe und das Wohl der Völker am besten gedeihe unter Fürsten, welche die wissenschaftliche Bildung fördern und selbst darin vorleuchten. Das schlechteste Beispiel, das er wählen konnte, schien ihm hier das wirksamste: König Jakob!

Abgesehen von den Bedenken, welche falscher Religionseifer und Geschäftsdünkel gegen die Wissenschaft zu richten pflegen, haben sich aus einer gewissen Geringschätzung der gelehrten Leute eine Menge Vorurtheile gegen die Wissenschaft selbst verbreitet. Wenn man die

Gelehrten, die zum großen Theil arme Schulmeister seien, etwas näher ansehe und auf ihre Sitten, ihre Irrthümer und Eitelkeiten achte, so könne man unmöglich von der Sache, die sie betreiben, eine hohe Meinung fassen. Was die Armuth betrifft, so will es Bacon den Bettelmönchen überlassen, deren Lobrede zu halten. Die Geringschätzung der Schulmeister straft er mit einem niederschlagenden und merkwürdigen Wort. Entweder verachte man die Zöglinge, weil sie unmündig, oder das Geschäft, weil es niedrig sei; im ersten Fall verkenne man die Bedeutung der Jugend, im andern die der Erziehung. Die Verächter der Jugend erinnert er an das Wort der Rabbiner: „Eure Jünglinge werden Gesichter sehen und eure Alten Träume haben!" Die Verächter der Pädagogik mögen bedenken, daß die Erziehung unter die wichtigsten Aufgaben der Gesetzgebung und des Staats gehöre, daß die besten Zeitalter dies wohl gewußt und die Erziehung in dieser Bedeutung gewürdigt, daß es sehr sorglos und thöricht sei, sie wie ein herrenloses Gut auf die Seite zu werfen und sich von Staatswegen gar nicht darum zu kümmern. Dieses kostbare Gut hätten in neuerer Zeit die Jesuiten an sich genommen und wüßten es zu pflegen. „Wenn ich sehe", fügt Bacon hinzu, „was dieser Orden in der Erziehung leistet, in der Ausbildung sowohl der Gelehrsamkeit als des Charakters, so fällt mir ein, was Agesilaus vom Pharnabazus sagte: «Da du so bist, wie du bist, so wünschte ich, du wärest der unsrige!»"[1]

An den Sitten der Gelehrten werde allerhand getadelt, bald finde man sie zu geschmeidig und biegsam, bald zu unhöflich und unfein; jetzt werfe man ihnen vor, daß sie ihr eigenes Interesse zu wenig verstehen, jetzt, daß sie die Reichen und Mächtigen zu gern aufsuchen und die größte Nachgiebigkeit gegen sie zeigen. Diesen letzten Tadel verwandelt Bacon, indem er sich auf Beispiele alter Philosophen beruft, in ein Lob der Klugheit. Wenn die Philosophen die Reichen aufsuchen, was nicht ebenso umgekehrt der Fall sei, so wissen jene besser was sie brauchen, als diese, wie schon Diogenes gesagt. Als ein Philosoph mit dem Kaiser Hadrian disputirte, gab er nach, weil ein Mann, der über dreißig Legionen gebiete, immer Recht haben müsse. Alles zusammengefaßt, so seien die Sitten der Gelehrten so entgegengesetzter Art, daß sie nicht den gelehrten Stand, sondern die Menschen und deren Gemüthsart bezeichnen, also gar keinen Grund

[1] De augm. Lib. I. Op. p. 11.

gegen die Wiſſenſchaft bieten. Aehnlich verhalte es ſich mit der Lehrart, die bei dem einen zu ſchwülſtig und wortreich ſei, bei dem andern zu ſpitzfindig und ſtreitſüchtig, bei dem dritten zu unkritiſch und leichtgläubig. Als Beiſpiel der erſten Art nennt Bacon jenes Haſchen nach Bilderreichtum und Witz, welches damals in England Mode war, als Beiſpiel der zweiten die Scholaſtiker, wobei er nicht vergißt, auch die Stärke derſelben hervorzuheben, als Beiſpiel der dritten die Berichte der Kirchenväter über die Wunderthaten der Märtyrer, die leichtgläubigen Erzählungen aus dem Gebiet der Naturgeſchichte bei Plinius, Albertus, Cardanus u. a., denen gegenüber er den Ariſtoteles hervorhebt als ein leuchtendes Beiſpiel wiſſenſchaftlicher Größe, der in ſeiner Thiergeſchichte wohl verſtanden habe, das Glaubhafte vom Zweifelhaften zu ſondern.[1] Und wenn man als Beiſpiele leichtgläubiger und abergläubiſcher Wiſſenſchaft auf Aſtrologie, Magie und Alchymie hinweiſe und auf den Charlatanismus, der hier getrieben werde, ſo ſolle man deren Nutzen nicht ganz überſehen, denn die Aſtrologie ſuche doch nach dem Einfluß der himmliſchen Körper auf die irdiſchen, wie abergläubiſch ſie ſich die Sache auch vorſtelle; die Magie wolle ſich der Naturkräfte bemeiſtern und trachte nach praktiſchen Zielen; die Alchymie endlich finde zwar keinen Schatz, aber bearbeite doch den Weinberg.

2. Das Lob der Wiſſenſchaft.

Nachdem die Einwürfe gegen die Wiſſenſchaft entkräftet ſind, wird gezeigt, daß unter allen göttlichen und menſchlichen Dingen keines werthvoller ſei als die Erkenntniß. Voran ſtehe die göttliche Weisheit in der Schöpfung der Welt, die himmliſche Hierarchie ſtelle die Engel der Erleuchtung höher als die des Dienſtes, in der Gründung des Chriſtenthums habe die Weisheit Chriſti mehr vermocht als die Wunder, zur Verbreitung deſſelben habe der weiſeſte der Apoſtel das meiſte beigetragen, die Kirche ſei mächtig geworden durch die Weisheit und Gelehrſamkeit der Biſchöfe, und eben jetzt zeigen die Jeſuiten, wie viel die Kirche gewinnen könne durch die Pflege der Wiſſenſchaften. Was aber die rein menſchlichen Dinge betreffe, ſo haben ſchon die Alten die Kraft der Erfindung und des Wiſſens vergöttert und höher geſtellt ſelbſt als die Staatengründung; Theſeus haben ſie zum Halbgott, Bacchus und Ceres, Merkur und Apollo dagegen zu Göttern gemacht, Plato habe das Heil des Staats in die Herrſchaft der Philoſophen geſetzt und wenigſtens ſo viel beweiſe die

[1] De augm. etc. Lib. I. Op. p. 18.

Geschichte des römischen Kaiserreichs, daß unter den weisesten Fürsten die Völker am glücklichsten leben. Philosophische Einsicht habe Xenophon mit militärischer Kunst, Alexander und Cäsar mit welterobernder Thatkraft vereinigt. Unter allen menschlichen Genüssen sei der Genuß der Erkenntniß der höchste, der einzige, der immer befriedige, der nie übersättige. Nichts sei erhabener und wohlthuender als, wie Lucrez preise, von der Höhe der Wissenschaft, aus der Burg der Wahrheit herabzuschauen auf das Getümmel menschlicher Leidenschaften, auf die Irrthümer und Mühseligkeiten, welche unter uns sind. Und wie es nichts Höheres gebe als die Wissenschaft, so sei auch nichts dauernder und sicherer als ihr Nachruhm.

Was der Wissenschaft entgegensteht, sind nur Vorurtheile, die nie ganz aufhören werden, weil sie in der Gedankenlosigkeit und dem Mangel an Urtheilskraft ihren Grund haben. Man wird nie verhindern können, daß es Leute giebt, welche, wie der Hahn in der Fabel, das Gerstenkorn dem Edelsteine vorziehen, oder wie Midas den Pan lieber haben als den Apollo.

3. Die Vorfrage.

Ist nun die Wissenschaft das werthvollste Gut, welches die Menschheit besitzt, so ist auch die Vermehrung desselben eine der wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten, und der Staat muß, soviel er vermag, auf die Mittel zur Förderung der Wissenschaften bedacht sein. Das ist die Vorfrage, welche Bacon im Anfange des zweiten Buchs behandelt und als Aufgabe dem König an das Herz legt. Hier kommt alles darauf an, die wissenschaftlichen Anstalten zeitgemäß zu verbessern, veraltete Einrichtungen abzuschaffen, neue auf den Fortschritt der Wissenschaften berechnete an deren Stelle zu setzen. Die professionelle Gelehrsamkeit, das «munus professorium», hat sich überlebt, die Bücherweisheit trägt keine Früchte mehr, die scholastischen Vorlesungen und Uebungen sind nichtig. Logik und Rhetorik sollte die letzte aller Vorlesungen sein, weil sie nur fruchtbar sein kann, wenn aus den übrigen Wissenschaften ein Reichthum von Kenntnissen eingesammelt ist; jetzt, wo sie ohne diese Voraussetzung die erste aller Vorlesungen sein soll, muß sie nothwendig die dürftigste und armseligste werden. Ebenso fruchtlos und verderblich sind die Uebungen in der Redekunst. Entweder wird auswendig gelernt oder improvisirt: im ersten Fall ist gar keine geistige Selbstthätigkeit vorhanden, im zweiten ist sie leer, beides daher unnütz.

Die gelehrten Anstalten bedürfen einer gründlichen Reorganisation, um zwei Aufgaben zu lösen: Männer für den Staatsdienst zu bilden durch das Studium der Geschichte, Politik und neueren Sprachen, dann die Wissenschaften und Künste in der freien und umfassenden Bedeutung des Worts weiterzuführen. „Ich wundere mich", sagt Bacon, „daß es in ganz Europa unter so vielen Collegien nicht eines giebt, das den freien und universellen Studien der Künste und Wissenschaften gewidmet ist." Er fordert eine allgemeine philosophische Facultät als Pflanzschule besonders der Naturwissenschaften, ausgerüstet mit allen dazu nöthigen Hülfsmitteln, denn es fehle nicht sowohl an Büchern als an Stern- und Erdkarten, Darstellungen des Himmels- und Erdglobus, astronomischen Instrumenten, botanischen Gärten, physikalischen und chemischen Laboratorien u. s. f. Alte Bücher habe man genug, es fehle an neuen, man bedürfe Anstalten zur Vereinigung solcher wissenschaftlicher Kräfte, deren alleinige Aufgabe die Vermehrung der Wissenschaften, die litterarische Verbreitung der neuen Entdeckungen sei. Was Bacon hier gefordert und eine spätere Zeit in das Werk gesetzt hat, sind Akademien der Wissenschaft. Und da die Wirkungen, die er in das Auge faßt, nur möglich sind durch die Vereinigung der Kräfte, so wünscht er einen fortdauernden wechselseitigen Verkehr aller Akademien Europas. Eine solche Fülle von Kräften in Bewegung zu setzen, ist natürlich nicht die Sache eines Privatmannes, sondern der Könige und Staaten. Der Privatmann verhalte sich hier wie der Merkur am Scheidewege, der zwar mit ausgestrecktem Finger die Richtung zeige, aber nicht selbst den Fuß rühren und von seinem Gestell herabsteigen könne.[1]

II. Eintheilung. Die Weltbeschreibung.

Das Princip, wonach Bacon den «globus intellectualis» eintheilt, ist psychologisch. Wie Plato aus den menschlichen Seelenkräften die politischen Stände herleitet, so Bacon die großen Abtheilungen der Wissenschaft. So viele Kräfte in uns die wirkliche Welt vorstellen können, so viele Abbildungen derselben sind möglich, in so viele Theile zerfällt das Gesammtbild des Universums. Unsere Vorstellungskräfte sind Gedächtniß, Phantasie, Vernunft: daher giebt es ein gedächtnißmäßiges, phantasiegemäßes, vernunftgemäßes Abbild der Welt. Das Gedächtniß ist aufbewahrte Wahrnehmung und Erfahrung. Das em-

[1] De augm. II. Op. p. 37—43.

pirische Abbild ist Weltbeschreibung, das phantasiegemäße Poesie, das rationale Wissenschaft im engeren Sinn. Von der Poesie haben wir gehandelt: sie ist, mit der Geschichte verglichen, eine „Fiction", mit der Wissenschaft verglichen ein „Traum". Es bleiben uns mithin als die beiden Haupttheile des welterkennenden Geistes Geschichte und Wissenschaft übrig, die sich zu einander verhalten, wie das Gedächtniß zur Vernunft. Die menschliche Seele erhebt sich vom sinnlichen Wahrnehmen zum vernünftigen Denken; denselben Gang befolgt die baconische Methode, denselben die Encyklopädie.

1. Die Naturgeschichte.

Die Weltbeschreibung oder Geschichte enthält das Abbild der Weltbegebenheiten, gesammelt durch Erfahrung und aufbewahrt im Gedächtniß. Da nun die Welt das Reich der Natur und der Menschheit in sich begreift, so zerfällt die Weltgeschichte in «historia naturalis» und «historia civilis». Die Werke der Natur sind entweder frei, wenn sie bloß durch Naturkräfte geschehen, oder unfrei, wenn sie aus solchen Bewegungen der Körper hervorgehen, die durch menschliche Kunst bewirkt werden: die freien Bildungen können regelmäßig oder anomal sein, die einen nennt Bacon «generationes», die andern «praetergenerationes», die künstlichen Naturwerke sind mechanisch: die Naturgeschichte zerfällt demnach in die historia generationum, praetergenerationum und mechanica. Die letztere wäre eine Geschichte der Technologie, welche Bacon vermißt und darum fordert, wie auch eine Geschichte der natürlichen Mißgestaltungen. Die Reihe der regelmäßigen Naturbildungen läßt er in fünf Klassen zerfallen, indem er nach dem Vorbilde der Alten von den obersten Regionen in die sublunarischen herabsteigt: er beginnt mit den Himmelskörpern und geht von hier abwärts zu den Meteoren und atmosphärischen Erscheinungen, dann zu Erde und Meer, zu den Elementen oder allgemeinen Materien, endlich zu den specifischen Körpern.

Die Beschreibung dieser Objecte ist entweder bloß erzählend oder methodisch. Der letzteren widmet Bacon schon hier ein aufmerksames Interesse, er empfiehlt „die inductive Naturbeschreibung" als den Weg, auf welchem der naturgeschichtliche Stoff der Philosophie zugeführt wird. „Die erzählende Beschreibung ist geringer zu schätzen als die Induction, welche der Philosophie die erste Brust reicht." Eine solche wissenschaftliche oder der Wissenschaft zugängliche Geschichtschreibung der Natur vermißt Bacon und wollte in seinen natur-

geschichtlichen Schriften selbst zur Lösung dieser Aufgabe einige Beiträge liefern.

2. Litteraturgeschichte.

Das menschliche Gemeinwesen zerfällt in Staat und Kirche: daher teilt sich die Geschichte der Menschheit in «historia ecclesiastica» und «historia civilis» im engeren Sinn. Zwischen beiden bemerkt Bacon eine Lücke, was immer so viel sagen will als eine Aufgabe. Noch giebt es keine Litteratur- und Kunstgeschichte. Für die Lösung dieser Aufgabe hat Bacon zwar selbst kein Beispiel, aber mit wenigen Zügen eine Vorschrift entworfen, die wir jetzt erst wahrhaft würdigen können, weil man erst in unseren Zeiten angefangen hat, sie zu erfüllen. Seine Vorschrift ist heute so gültig als damals. Sie zeigt, wie gründlich Bacon die Aufgaben, welche er der Zukunft setzte, zu fassen wußte, in welchem neuen, gesunden, weitblickenden Geist er sie dachte. Schon die bloße Forderung einer Litteratur- und Kunstgeschichte überrascht im Munde der eben erwachten Philosophie, unter den baconischen Neuerungsplänen, noch mehr die exacte Vorschrift, wonach er seinen Plan wollte ausgeführt wissen. Was ist die Litteratur anderes als ein Abbild der Weltzustände im menschlichen Geiste? Was also kann die Geschichte der Litteratur anderes sein als ein Abbild vom Abbilde der Welt? Und eben deshalb überrascht uns dieses Postulat im Munde Bacons. Dieser realistische Kopf richtete sich so ausschließend auf das Abbild der Welt, daß wir uns wundern, wie er zugleich ein Abbild von diesem Abbilde vermissen und wünschen konnte. Das erklärt sich allein aus dem großen realistischen Verstande, womit Bacon die menschlichen Dinge ansah, er schätzte die Litteratur nach ihrem empirischen Werthe, er bemerkte ihren realen Zusammenhang mit dem menschlichen Leben im Großen und wollte sie unter diesem weltgeschichtlichen und politischen Gesichtspunkte dargestellt wissen. Litteratur und Kunst galten ihm als das seelenvollste Glied im Organismus der menschlichen Bildung; hier spiegelt sich das Bild der Welt im Auge des menschlichen Geistes. Darum sagt Bacon: „Wenn die Geschichte der Welt in diesem Theile versäumt wird, so gleicht sie einer Bildsäule des Polyphem mit ausgerissenem Auge.“ Die Litteratur ist immer der Spiegel ihres Zeitalters, sie ist in diesem Sinne ein Theil der Universalgeschichte. Aber es giebt noch keine Universalgeschichte der Litteratur: in diesem Sinn macht sie Bacon zu einem wissenschaftlichen Desiderium. Die einzelnen wissenschaft-

lichen Fächer, wie Mathematik, Philosophie, Rhetorik u. s. f., haben wohl einige Notizen ihrer eigenen Geschichte, aber es fehlt das Band, welches diese abgerissenen und zerstreuten Bruchstücke zu einem Ganzen verknüpft, es fehlt das geschichtliche Gesammtbild der menschlichen Wissenschaft und Kunst. Es ist nicht genug, daß jede Wissenschaft ihre Vorläufer kenne. Es giebt einen Zusammenhang in allen litterarischen Werken eines Zeitalters, es giebt einen pragmatischen Zusammenhang in der Reihenfolge dieser Zeitalter. „Die Wissenschaften", sagt Bacon treffend, „leben und wandern, wie die Völker." Die Litteraturgeschichte soll die Zeitalter schildern, die Epochen in das Auge fassen, den Gang verfolgen, welchen die Wissenschaften genommen haben von den ersten Anfängen durch die Blüthe zum Verfall, und von da wieder zu neuen Anfängen: wie sie erweckt, erzogen, dann allmählich aufgelöst und zersetzt, endlich wieder von neuem belebt worden. In diesem Gange sind die Schicksale der Litteratur auf das genaueste mit den Schicksalen der Völker verbunden. Es giebt einen Causalzusammenhang, eine Wechselwirkung zwischen dem litterarischen und politischen Leben. Auf diesen bedeutsamen Punkt richtet Bacon sehr nachdrücklich die Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers. Die Litteratur soll dargestellt werden in ihrem *nationalen* Charakter, unter den Einflüssen des bestimmten Volkslebens, dessen Abbild sie darstellt; ihre Werke sind immer mitbedingt durch die klimatische Beschaffenheit der Weltgegend, die natürlichen Anlagen und Eigenthümlichkeiten der Nationen, deren günstige und ungünstige Schicksale, durch die Einflüsse der Sitten, Religionen, politischen Zustände und Gesetze. Die Objecte der litterargeschichtlichen Darstellung sind demnach die allgemeinen Zustände der Litteratur in Verbindung mit den politischen und religiösen. Mit andern Worten: Bacon faßt die Litteratur als einen Theil der gesammten menschlichen Bildung; er will die Litteratur- und Kunstgeschichte im Sinne der Culturgeschichte behandelt wissen. Und in welchem Geist, in welcher Form wünscht Bacon diese Geschichte geschrieben? „Die Geschichtschreiber sollen nicht nach Art der Kritiker und Kritikaster ihre Zeit mit Loben und Tadeln zubringen, sondern die Objecte darstellen, wie sie sind, und die eigenen Urtheile sparsamer einmischen. Diese Objecte sollen sie nicht aus den Darstellungen und Beurtheilungen anderer entlehnen, sondern aus den *Quellen* selbst schöpfen, nicht etwa so, daß sie die darzustellenden Schriften bloß ausziehen und ihre Lesefrüchte feil bieten, sondern so, daß sie den Haupt-

inhalt derselben durchdringen, ihre Eigenthümlichkeit in Stil und Methode lebhaft begreifen und auf diese Weise den litterarischen Genius des Zeitalters, indem sie seine Werke darstellen, gleichsam von den Todten erwecken."[1]

3. Staatengeschichte.

Auch der politischen Geschichte setzt Bacon neue Aufgaben und Vorschriften in dem fruchtbaren Geiste seiner Philosophie. Die Geschichtschreibung gründet sich, wie alle Wissenschaft, auf die Erfahrung, und die Erfahrung hat zu ihrem nächsten Vorwurf die Particularien, zu ihrem nächsten Gebiete die eigene Anschauung. Darum legt Bacon mit gutem Grunde einen so großen Werth auf die Particulargeschichte, die Memoiren und Biographien gegenüber den Universalhistorien, welche in den meisten Fällen den Leitfaden der Erfahrung, die Faßbarkeit des Inhalts entbehren und in demselben Grade einbüßen an Lebendigkeit und Treue der Darstellung. Sehr richtig sagt er im Hinblick auf die Universalgeschichte: „Bei einer genaueren Erwägung sieht man, wie die Gesetze der richtigen Geschichtschreibung so streng sind, daß sie bei einer so ungeheuern Weite des Inhalts nicht wohl ausgeübt werden können, und so wird Ansehen und Werth der Geschichte durch Masse und Umfang des Stoffs eher verkleinert als vermehrt. Muß man von überall her die verschiedenartigsten Materien hereinziehen, so lockert sich nothwendig der gebundene und strenge Zusammenhang der Darstellung, so erschlafft die Sorgfalt, die sich auf so viele Dinge erstreckt, in der Ausführung des Einzelnen, so wird man allerhand Traditionen und Gerüchte aufnehmen und aus unechten Berichten oder sonst leichtem Stoff Geschichte zusammenschreiben. Ja es wird sogar nothwendig werden, um das Werk nicht in das Grenzenlose auszudehnen, vieles Erzählenswerthe geflissentlich wegzulassen und nur zu oft in die epitomarische Darstellungsweise zu verfallen, d. h. Auszüge zu machen statt der epischen Erzählung. Dazu kommt noch eine andere nicht geringe Gefahr, welche dem Werthe der Universalgeschichte schnurstracks zuwiderläuft. Wie diese nämlich manche Erzählungen aufbewahrt, die sonst verloren gegangen wären, so vernichtet sie andererseits manche fruchtbare Erzählungen, welche sonst fortgelebt hätten, nur um der kürzeren Darstellung willen, die bei der Menge so beliebt ist.[2] Dagegen erlauben die Lebensbeschreibungen bedeutender Menschen, die

[1] De augm. Lib. II, cp. 4. Op. p. 49 flg. — [2] De augm. Lib. II, cp. 8. Op. p. 55.

Specialgeschichten, wie der Feldzug des Cyrus, der peloponnesische Krieg, die catilinarische Verschwörung u. s. f. eine lebhafte, treue, künstlerische Darstellung, weil ihre Gegenstände durchgängig bestimmt und abgerundet sind. Die echten Historiker, die Kenner der Geschichtschreibung, werden mit Bacon übereinstimmen. Der wahre und künstlerische Geschichtssinn sucht sich von selbst zur Darstellung solche Stoffe, die er vollkommen bemeistern und in allen ihren Theilen deutlich ausprägen kann. Nur aus gründlichen Specialgeschichten kann die Universalhistorie resultiren, wie nach Bacon die Philosophie aus der Erfahrung, die Metaphysik aus der Physik. Die großen Historiker beginnen gewöhnlich mit Monographien und specialgeschichtlichen Aufgaben, die sie am liebsten aus dem Gebiet ihrer lebendigsten Anschauung nehmen. An solchen durchgängig bestimmten und faßbaren Materien kann sich das Talent des Historiographen zugleich beweisen und üben. Es geht hier dem Historiker wie dem Künstler. Je unbestimmter und allgemeiner der Vorwurf ist, den sich der Künstler wählt, um so unlebendiger und unwirksamer ist seine Darstellung. Was dem Stoff an natürlicher Lebensfülle fehlt, entbehrt das Kunstwerk an poetischem Reiz. Innerhalb des geschichtlichen Völkerlebens steht aber dem Geschichtschreiber nichts näher als die eigene Nation. Hier schöpft er nicht bloß aus der erfahrungsmäßigen Geschichte, sondern aus der eigenen, gewohnten Erfahrung. Darum empfiehlt Bacon die nationale Geschichtschreibung als das lebendigste und nächste Thema. Diese Aufgabe ist im Interesse der Geschichte und des Zeitalters; sie entspricht dem Geiste des reformatorischen Princips, welches dem Mittelalter gegenüber eine nationale Kirche, eine nationale Politik, eine nationale Litteratur erweckt und diese Mächte vor allem in England siegreich behauptet hatte. Und nicht genug, daß Bacon die nationale Geschichtschreibung zur Aufgabe machte, er unternahm selbst die exemplarische Lösung derselben, er wählte die Geschichte seiner Nation in dem eben erfüllten Zeitraum ihrer nationalen Wiederherstellung, die Geschichte Englands von der Vereinigung der Rosen unter Heinrich VII. bis zur Vereinigung der Reiche unter Jakob I. In seiner Geschichte der Regierung Heinrichs VII. hat er den ersten Theil dieser Aufgabe gelöst.[1]

Bacon will die politische Geschichte ebenso rein und sachlich dargestellt wissen als die litterarische. Hier soll die Darstellung nicht

[1] Vgl. oben Buch I, Cap. VIII. — De augm. II, cp. 10. Op. p. 56.

fortwährend kritisiren, dort nicht politisiren. Er deutet auf das Geschlecht jener Historiker, die einer Doctrin zu Liebe Geschichte schreiben und immer mit Vorliebe auf gewisse Begebenheiten zurückkommen, um ihre Theorie daran zu demonstriren; sie vergleichen jedes Factum mit der Doctrin, die sie im Kopfe haben, und wie die Vergleichung ausfällt, so das Urtheil. Haben sie irgend ein modernes Verfassungsideal im Kopfe, so werden sie auch Männer wie Alexander und Cäsar nach ihrem Schema beurtheilen und uns belehren, daß jene Welteroberer nicht constitutionelle Monarchen waren. Diese unausstehliche Art, Geschichte zu schreiben, nennt Bacon sehr treffend „die Geschichte wiederkäuen". Das möge dem Politiker erlaubt sein, der die Geschichte nur benutzen will, seine Doctrin zu belegen, aber nicht dem wirklichen Geschichtschreiber. „Es ist unzeitig und lästig, überall politische Bemerkungen einzustreuen und damit den Faden der Geschichte zu zerstückeln. Freilich ist jede etwas umsichtige Geschichtschreibung mit politischen Vorschriften gleichsam geschwängert, aber der Geschichtschreiber soll nicht an sich selbst zur Hebamme werden."

III. Die Welterkenntniß.

1. Eintheilung.

Die Beschreibung der Dinge hat es mit Thatsachen, die Poesie mit bloßen Bildern, die Wissenschaft mit den Ursachen der Dinge zu thun; die Geschichte kriecht, die Poesie träumt, die Wissenschaft entdeckt, sie forscht nach den Quellen, welche gleich den Gewässern entweder vom Himmel herabfallen oder aus der Erde hervorbrechen. Ohne bildlichen Ausdruck: die Ursachen sind entweder übernatürlich oder natürlich, jene werden offenbart, diese erfahren. Erkenntniß durch Offenbarung ist positive oder geoffenbarte Theologie, Erkenntniß durch Erfahrung ist Philosophie, die Quelle der Offenbarung ist das göttliche Wort, die der Erfahrung die menschlichen Sinne.

Das Gebiet der Philosophie reicht so weit als das natürliche Licht. Indem Bacon das Erkennen mit dem Sehen, die Erscheinungsweise der Objecte mit der Bewegungsart der Lichtstrahlen vergleicht, unterscheidet er drei Zweige oder Theile der Philosophie: die natürlichen Dinge erscheinen uns in directem Licht, Gott in gebrochenem, unser eigenes Wesen in reflectirtem; wir stellen die Natur unmittelbar vor, Gott durch die Natur, uns selbst vermöge der Reflexion. Daher

zerfällt die Philosophie in die Lehre von Gott, von der Natur, vom Menschen.[1]

2. Fundamentalphilosophie.

Wenn sich die Wissenschaft in so viele Theile verzweigt, so muß es auch einen Stamm geben, aus dem jene Zweige entspringen, Wurzeln, aus denen der Baum der Wissenschaft hervorwächst. Hier stellt sich in den Gesichtskreis Bacons die Aufgabe einer Stamm- und Grundwissenschaft, die er, weil alle übrigen Wissenschaften aus ihr hervorgehen, deren „Mutter" nennt; er bezeichnet sie im Unterschiede von den besonderen Wissenschaften als die allgemeine (scientia generalis), im Unterschiede von den Theilen der Philosophie als deren Grundlage (prima philosophia). Es sei die Weisheit, die man früher „die Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge" nannte.[2]

Im Organon galt die Naturphilosophie als die Mutter aller übrigen Wissenschaften, die Metaphysik als Inbegriff der obersten physikalischen Grundsätze; in der Encyklopädie gilt die Metaphysik als eine besondere Art der Naturerklärung, welche die streng physikalische nicht ist.[3] Also ist die Metaphysik bei Bacon entweder physikalische Grundwissenschaft oder naturphilosophische Nebenwissenschaft, in keinem Fall allgemeine Grundwissenschaft. Bacon unterscheidet seine prima philosophia ausdrücklich sowohl von der Metaphysik, wie von ihm die philosophische Grundwissenschaft genannt wurde, als auch von der Naturphilosophie, die er selbst im Organon mit demselben Namen bezeichnet, den er im dritten seiner encyklopädischen Bücher der prima philosophia giebt.

Was wollte Bacon mit dieser Fundamentalphilosophie, von der er nicht recht weiß, ob er sie vermissen und unter die neuen Aufgaben rechnen soll? „Ich zögere, ob sie schlechterdings in die Repositur des Vermißten gehört, doch glaube ich sie dahin rechnen zu dürfen." Unsicher, wie die Fassung der Frage, ist die Antwort. Wir finden nur unbestimmte und schwankende Umrisse, die weder an dieser Stelle noch sonst wo in seinen Schriften näher ausgeführt werden. Jede besondere Wissenschaft soll es vermöge der Induction zu gewissen allgemeinen Sätzen bringen, die feststehen und die übrigen tragen. Einige dieser „Axiome" sind ihr eigenthümlich, einige theilt sie mit anderen Wissenschaften, einige mit allen. Es giebt gewisse Axiome, die ebenso

[1] De augm. III, cp. 1. Op. p. 73. — [2] Ebend. III, cp. 1. Op. p. 74. — [3] Vgl. oben Buch II, Cap. II. Vgl. Cap. X.

mathematische als logische, physikalische, ethische, politische, theologische Geltung haben. Es darf daher eine Wissenschaft geben, die alle jene den übrigen gemeinsamen Grundsätze in sich aufnimmt und gleichsam ein «receptaculum axiomatum» bildet. Dies wäre eine Aufgabe der philosophia prima.[1] Bei allen durch Induction gefundenen Sätzen handelt es sich um mehr oder weniger Fälle, um Uebereinstimmung und Verschiedenheit, wesentliche und unwesentliche Bedingungen, Möglichkeit und Unmöglichkeit u. s. f., also um eine Reihe von Bestimmungen, unter welche alles Erkennbare fällt. Diese Bestimmungen, wie Viel und Wenig, Einheit und Verschiedenheit, Wesentliches und Unwesentliches, Mögliches und Unmögliches u. s. f. nicht als leere Abstractionen, nicht in ihrer dialektischen, sondern in ihrer realen Bedeutung zu behandeln, wäre eine zweite Aufgabe. Was Bacon hier vorschwebt, könnten wir eine inductive Kategorienlehre nennen.[2]

Alle diese Fingerzeige geben noch keine bestimmte Weisung. Vielleicht kommen wir auf einem Umwege dem Ziele etwas näher. Einheit in der Verschiedenheit ist Uebereinstimmung, Consensus, Analogie. Wenn es in den Wissenschaften Analogien giebt, Sätze, in denen alle Wissenschaften, wie verschieden sie sein mögen, übereinstimmen, so würde die Einsicht in diese Analogie, die Erkenntniß dieser Sätze das sein, was die baconische Grundwissenschaft leisten soll. Wenn es in der Natur der wirklichen Dinge Analogien giebt, deren Umfang sich erweitert, so würden diejenigen Beschaffenheiten, worin alle übereinstimmen, diese Analogien vom größten Umfange das sein, was jene baconische Grundwissenschaft untersuchen soll. Damit sind wir hingewiesen auf die Vorstellung der Analogien, welche Bacon im zweiten Buche des Organons unter den prärogativen Instanzen behandelt. Die natürlichen Analogien sind, wie Bacon sagte, die ersten Stufen, die zur Einheit der Natur führen. Dieselben Stufen führen zur Einheit der Wissenschaften, die doch nichts anderes sein kann, als das Abbild der Einheit der Natur, zu jener Grundwissenschaft, die nichts anderes ist, als die Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Analogie. Hatte doch Bacon schon an jener Stelle des Organons die Wissenschaften unter diesen Gesichtspunkt gestellt und z. B. Mathematik, Logik, Rhetorik u. s. f. in ähnlichen Beispielen verglichen als hier, wo er sich die Fundamentalphilosophie zum Ziel setzt. Die natürlichen Analogien führen auf die Stufenreihe der Dinge und

[1] De augm. III, cp. 1. Op. p. 74. — [2] De augm. III, cp. 1. Op. p. 76.

erklären ſich daraus. „Man hat viel von der Einheit und Verſchiedenheit der Dinge geredet", ſagt Bacon an unſerer Stelle, „aber nicht darauf geachtet, wie die Natur beide vereinigt, wie ſie ihre verſchiedenen Arten ſtets durch Mittelarten verbindet, zwiſchen Pflanzen und Thieren, Fiſchen und Vögeln, Vögeln und Vierfüßern u. ſ. f. Uebergangsformen einſchiebt." Verallgemeinern wir dieſe Vorſtellung des Stufenreichs zu dem Begriff einer univerſellen Ordnung ſowohl der Dinge als der Wiſſenſchaften, die deren Abbild ſind, ſo ſehen wir das Problem der baconiſchen «scientia generalis» vor uns. Daß alle Dinge von dem unterſten Weſen bis zu dem höchſten eine Stufenleiter bilden, iſt der Grundgedanke, welchen Bacon hatte, und der ihn antrieb, überall Analogien zu ſuchen in den Dingen wie in den Wiſſenſchaften, der das Motiv zu ſeiner Grundwiſſenſchaft bildet, obwohl er ihn nur fragmentariſch äußert und in rohen Beiſpielen zum Vorſchein bringt. Hätte er ihn tiefer erfaßt und folgerichtig ausgebildet, ſo wäre ſeine Lehre auf den Begriff der Weltentwicklung eingegangen, er wäre dann der engliſche Leibniz geworden und nicht der Gegenfüßler des Ariſtoteles. Dieſelbe Idee, die in der Encyklopädie eine Grundwiſſenſchaft ſtiften, das Axiom der Axiome ausmachen, das «receptaculum axiomatum» ſein wollte, begnügte ſich im Organon mit der Nebenrolle eines Hülfsmittels.

3. Theologie und Philoſophie.

Die Theologie findet auf dem baconiſchen globus intellectualis zwei Plätze, den einen völlig außerhalb der Philoſophie, den andern innerhalb derſelben: dort die geoffenbarte, hier die natürliche Theologie, beide getrennt druch die Grenzlinie der Philoſophie; jene nennt Bacon die göttliche Theologie, dieſe die göttliche Philoſophie, weil ihr Gegenſtand Gott, ihre Erkenntnißart das natürliche Licht iſt. Die Grenze beider Theologien iſt die Grenze zwiſchen Offenbarung und Natur, Religion und Philoſophie, Glaube und Wiſſen: dieſe Grenze ſoll die Wiſſenſchaft nie überſchreiten, eingedenk der Worte: „Gebet dem Glauben, was des Glaubens iſt", womit ſich Bacon einmal für immer die möglichen Grenzſtreitigkeiten aus dem Wege räumt und ſich mit dem Glauben weniger auseinanderſetzt als abfindet. Wird jene Grenze verwiſcht, ſpielen Philoſophie und Religion ineinander über, ſo entſteht auf beiden Seiten der Irrthum: die mit der Wiſſenſchaft vermiſchte Religion wird heterodox, die mit der Religion vermiſchte Wiſſenſchaft phantaſtiſch; eine „häretiſche Religion" und eine „phan-

tastische Philosophie" sind die unvermeidlichen Folgen der Grenzverwirrung.[1]

Das richtige Verhältniß ist die Trennung. Die natürliche Theologie erkennt Gott aus der Natur, wie man den Künstler aus seinen Werken erkennt, sie kann aus der Existenz und Ordnung der natürlichen Werke die Macht und Weisheit des Schöpfers darthun, sie kann den Gottesleugner widerlegen, vielleicht bekehren, aber weiter reicht sie nicht; aus der Natur läßt sich nicht erkennen, was Gott in Absicht auf den Menschen gewollt und zum Heile desselben verordnet hat. Die göttliche Heilsordnung ist kein Werk der Natur, sondern positiver Offenbarung. Der Glaube daran ist Religion, ein falscher Gottesglaube ist Götzendienst, die Verneinung des göttlichen Daseins überhaupt ist Atheismus. Die natürliche Theologie kann den Atheisten widerlegen, aber in der Religion nichts ausrichten, sie kann weder die wahre begründen, noch die falsche berichtigen, sie kann die Religion weder machen noch beweisen, sondern nur ihr Gegentheil verhindern. Daher kann sie der Religion keinen positiven, sondern nur einen negativen Dienst leisten.

Auch über die möglichen Mittelwesen zwischen Mensch und Gott, über Geister, Engel, gute und böse, kann die natürliche Theologie ihre Betrachtungen und Vermuthungen anstellen, indessen kann man diese Aufgaben nicht zu den neuen und Leistungen dieser Art nicht zu den vermißten rechnen, denn sie sind im Ueberfluß vorhanden; vielmehr wäre zu wünschen, daß die natürliche Theologie weniger ausschweifend und die meisten Untersuchungen über Engel und Dämonen weniger eitel, abergläubisch und spitzfindig wären.[2]

Da nun die geoffenbarte Theologie alle Philosophie gänzlich ausschließt, wie kann innerhalb derselben noch von Wissenschaft geredet werden? Denn Bacon stellt sie doch in den Umkreis der Wissenschaft, wenn auch nicht in den der Philosophie. Wir werden später auf das baconische Verhältniß der Religion und Philosophie in einem besonderen Abschnitt zurückkommen und wollen hier nur die Hauptpunkte zur Beantwortung der obigen Frage bezeichnen. Daß Bacon die geoffenbarten Heilswahrheiten gleichsetzt der christlichen Religion und diese der wahren, bedarf keiner Erörterung. Diese Offenbarungen sind positive Glaubensnormen, welche feststehen, wie die Regeln im Spiel. Wer

[1] De augm. III, cp. 2. Op. p. 76 flg. Vgl. unten Cap. XV. — [2] De augm. III, cp. 2. Op. p. 77—78.

mitspielen will, muß sich den Regeln des Spiels ohne weiteres fügen, dagegen steht die Anwendung und der Gebrauch derselben frei, und hier hat die Vernunft ein Wort mitzureden; es ist ihre Sache, daß geschickt und richtig gespielt wird, dazu gehört, daß man erstens die Regeln richtig versteht und zweitens richtige Schlüsse daraus zieht. Das richtige Verstehen und Schließen ist eine Sache der Logik, und hier würde eine Art „göttlicher Logik" am Ort sein, welche viele Streitigkeiten beseitigen und darum heilsam wirken könnte, wie „eine mit Opium vermischte Arznei". Eine solche Logik wird vermißt und gewünscht. Wenn die Vordersätze vermöge des Glaubens außer Streit sind und die Schlußsätze vermöge einer solchen Logik ausgemacht und bewiesen werden, so werden eine Menge streitiger Glaubensmaterien hinfällig. Die Vernunft geht nicht über jene Vordersätze hinaus, als ob sie dieselben zu prüfen hätte, sondern folgt ihnen bloß, daher nennt Bacon diese Art des logischen Vernunftgebrauchs «ratio secundaria». Es giebt ferner in Glaubensfragen Abweichungen, die nicht von gleichem Gewicht sind und darum auch nicht von gleichen Wirkungen sein sollen. Die einen gehen bis zum Abfall; in Rücksicht auf solche Differenzen gilt das Wort: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich!" Dagegen sollen abweichende Ansichten, die nicht so weit gehen, nach dem andern Worte beurtheilt werden: „Wer nicht wider mich ist, der ist für mich!"[1] Beide Worte lassen sich dann, wie es geschehen soll, richtig vereinigen, wenn innerhalb der Glaubenseinheit gewisse Grade unterschieden werden. Eine solche richtige Unterscheidung wesentlicher und unwesentlicher Glaubensfragen würde zum Religionsfrieden viel beitragen, und ist deshalb, da sie vermißt wird, zu wünschen.[2] In dieser Absicht auf eine der Offenbarung gemäße Glaubensreinheit und Verminderung theologischer Streitigkeiten wünscht Bacon zuletzt Beispiele der Schriftauslegung, die weder die künstliche Methode der Scholastiker nachahmen noch in die willkürliche Weise des Paracelsus oder der rein natürlichen und menschlichen Erklärungsart verfallen, sondern den kirchlich praktischen Zweck vor Augen haben; er vermißt und wünscht eine protestantische Exegese nach der Glaubensrichtschnur der englischen Staatskirche: so ließe sich kurz bezeichnen, was er meint.

Nachdem wir von der Weltbeschreibung in ihren verschiedenen Zweigen, von der Fundamentalphilosophie und den beiden Arten der

[1] De augm. IX. Op. p. 257—261. — [2] De augm. IX, 2. Op. p. 261.

Theologie gehandelt haben, bleiben uns von der baconischen Encyklopädie die philosophischen Wissenschaften im Besonderen übrig, deren Objecte und Erkenntnißart im natürlichen Licht liegen: die Lehre von der Natur und vom Menschen.

Achtzehntes Capitel.

Kosmologie. A. Naturphilosophie.

Will man die Gesammtaufgabe der Menschheit, wie Bacon sie bestimmt hat, in die kürzeste Formel fassen, so besteht sie darin, daß wir die Welt abbilden und fortbilden. Nur auf die Abbildung läßt sich die Fortbildung gründen: auf das Reich der Erkenntniß das Reich der Cultur oder das regnum hominis. Daher sagt Bacon so gern: „Wir wollen einen Tempel gründen im menschlichen Geist nach dem Vorbilde der Welt". Das Original ist die Welt, das Abbild die Vorstellung der Welt in uns, unsere Aufgabe ist, die richtige Vorstellung zu gewinnen. Dieser Weg allein führt zur Herrschaft.

Nun war das Weltgebäude, je nachdem es durch Phantasie oder Wahrnehmung (Gedächtniß) und Vernunft ausgeführt wird, entweder poetischer oder wissenschaftlicher Art, und das letztere, welches die Welt nimmt und darstellt, wie sie ist, unverhüllt und ohne Sinnbild, hat die zweifache Aufgabe der Beschreibung und Erklärung. Die Beschreibung giebt das Abbild der Thatsachen, das historische Weltabbild; die Erklärung giebt das der Ursachen, das scientifische Abbild, welches, abgesehen von den übernatürlichen Ursachen oder der geoffenbarten Theologie, das philosophische Gebiet der Erkenntniß umfaßt, gerichtet bloß auf die natürlichen Ursachen. Und abgesehen von der Gotteserkenntniß aus natürlichen Ursachen oder der natürlichen Theologie, bleibt für das philosophische Erkenntnißgebiet der Inbegriff der natürlichen Dinge oder die Welt als das einzige und eigentliche Object übrig: die Philosophie als (rationale) Kosmologie. Alle Theile des Weltabbildes, die nicht philosophische Kosmologie sind, haben wir im vorhergehenden Abschnitt behandelt; von der Philosophie als Kosmologie ist jetzt zu reden.

Die Eintheilung der Kosmologie ergiebt sich von selbst: sie zerfällt in die beiden Sphären der physischen Welt im engeren Sinn

und der Menschenwelt, sie ist in der ersten Rücksicht Naturphilosophie, in der zweiten Anthropologie im weitesten Umfange. Um in der baconischen Encyklopädie den Ort der Kosmologie deutlich zu sehen, geben wir das folgende Schema:

Abbild der Dinge (globus intellectualis).

<table>
<tr><th colspan="4">Weltbeschreibung.</th><th>Dichtung.</th><th colspan="3">Erkenntniß der Ursachen.</th></tr>
<tr><th colspan="2">Natur</th><th colspan="2">Menschheit</th><th rowspan="3">episch
dramatisch
parabolisch.</th><th>übern.</th><th colspan="2">natürliche</th></tr>
<tr><th>freie Natur</th><th>beherrschte</th><th>weltl.</th><th>kirchlich</th><th rowspan="2">geoff. Theol.</th><th>Gott</th><th colspan="2">Welt (Kosmologie)</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Bildungen
Mißbildungen.</td><td rowspan="2">Gesch. der Technologie.</td><td>polit. Gesch.
litter. Gesch.</td><td rowspan="2">Kirchengesch.</td><td>nat. Theol.</td><td>Natur.</td><td>Menschheit.</td></tr>
</table>

I. Die Aufgaben der Naturphilosophie.

1. Theoretische und praktische.

Wir haben zunächst das Gebiet der Naturphilosophie vor uns. Ihr Ziel ist die Erfindung, d. h. die Beherrschung der Natur durch Anwendung ihrer Gesetze, welche selbst bedingt ist durch deren Erkenntniß. Man kann bestimmte Wirkungen nur bezwecken und hervorbringen, wenn man die Ursachen kennt und in seiner Gewalt hat. Daher theilt sich die ganze Bahn der Naturphilosophie von der Erfahrung bis zur Erfindung in zwei Hauptwege: der erste steigt von der Erfahrung zu den Ursachen oder den Quellen der Thatsachen empor, der andere geht von hier abwärts zur Erfindung; auf dem ersten Wege verhält sich die Naturphilosophie untersuchend, entdeckend, theoretisch, auf dem zweiten versuchend, operativ, praktisch. Demgemäß unterscheidet Bacon die Naturphilosophie in die beiden Gebiete der theoretischen und praktischen, oder wie er sich bildlich und spielend ausdrückt: die theoretische Naturphilosophie fährt in die Bergwerke der Natur und fördert die Erze zu Tage, die praktische bringt sie in die Oefen, unter den Hammer, auf den Amboß, sie bearbeitet, schmilzt und schmiedet, was jene ergründet und aus dem verborgenen Schooße der Natur hervorholt.[1]

2. Physik und Metaphysik.

Die theoretische Naturphilosophie erforscht die natürlichen Ursachen der Dinge, welche selbst zweifacher Art sind, die Bacon nach

[1] De augm. etc. Lib. III, cp. 3. Op. p. 78.

dem Vorgange und der Ausdrucksweise des Aristoteles so unterscheidet, daß er die alten Namen beibehält, aber die Bedeutung ändert. So ändern sich auch in der bürgerlichen Welt die Zustände und Verfassungen, aber die Namen der Obrigkeiten bleiben sich gleich.[1] Er unterscheidet die natürlichen Ursachen in materielle und formale, in wirkende und zweckthätige oder in mechanische Ursachen und Absichten (causae efficientes und finales). Mit der Materie und den wirkenden Ursachen hat es die Physik, mit den Formen und Endursachen die Metaphysik zu thun. Die theoretische Naturphilosophie zerfällt demnach in Physik und Metaphysik: die Grundbegriffe der physikalischen Erklärung sind Materie und Kraft, die der metaphysischen Form und Zweck.[2]

Die Physik steht in der Mitte zwischen Naturgeschichte und Metaphysik: von der breiten Grundlage der Thatsachen strebt sie empor zu den Ursachen, welche, je höher man steigt, sich immer mehr und mehr vereinfachen. So gleicht die gesammte (theoretische) Naturwissenschaft einer Pyramide, deren Spitze die Metaphysik ist. Es wird daher einen Theil der Physik geben müssen, der sich näher an die Naturgeschichte hält, und einen höher gelegenen, der an die Metaphysik grenzt.[3]

Die physischen Körper sind zusammengesetzt: sie sind in ihrer Zusammensetzung unendlich mannichfaltig und verschieden, sie sind selbst wieder Theile eines Ganzen und bilden zusammen das Weltgebäude oder Universum, sie bestehen aus Urstoffen, die ihre Principien oder Elemente ausmachen. Daher wollen sie untersucht werden sowohl in Rücksicht ihrer Einheit und Verbindung als ihrer Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit, und so zerfällt die Physik in drei Theile: sie handelt in Ansehung der Einheit von den Principien oder Urstoffen und von der Welt, in Ansehung der Mannichfaltigkeit von den verschiedenen Körpern. Und da diese bei aller Verschiedenheit gewisse Grundeigenschaften gemein haben und in gewisse Hauptclassen sich unterscheiden, so wird hier die Physik zwei Aufgaben lösen müssen, indem sie die Unterschiede im Einzelnen erklärt und dann die gemeinsamen Factoren: sie handelt in der ersten Rücksicht «de concretis», in der zweiten «de abstractis», jene nennt Bacon die concrete, diese die abstracte Physik, und es ist klar, daß die concrete Physik näher der

[1] Ebend. III, 4. Op. p. 79. Vgl. oben Cap. III. — [2] Physica est, quae inquirit de efficiente et materia, metaphysica, quae de forma et fine. De augm. etc. III, 4. Op. p. 80. — [3] Ebend. III, 4. Op. p. 80. 81.

Naturgeschichte steht, die abstracte näher der Metaphysik.[1] Die erste untersucht die einzelnen concreten Körper, wie Mineralien, Pflanzen, Thiere, die andere die allgemeinen physikalischen Eigenschaften, wie Schwere, Wärme, Licht, Dichtigkeit, Cohäsion u. s. f. Die concrete Physik nimmt dieselbe Eintheilung als die Naturgeschichte, nur daß sie die Objecte erklärt, welche diese bloß beschreibt. Hier vermißt Bacon vor allem die Physik der Himmelskörper; es giebt nur einen mathematischen Abriß ihrer äußeren Form, keine physikalische Theorie ihrer Ursachen und Wirkungen. Es fehlt eine physikalische Astronomie, welche Bacon im Unterschiede von der mathematischen die *lebendige* nennt, eine physikalische Astrologie, die im Unterschiede von der abergläubischen die *gesunde* heißen soll. Unter der lebendigen Astronomie wird die Einsicht in die Gründe der Himmelserscheinungen, in die Ursachen ihrer Gestalt und Bewegung verstanden, unter der gesunden Astrologie die Einsicht in die Wirkungen und Einflüsse, welche die Gestirne auf die Erde und deren Körper ausüben. Diese Wirkungen sind in allen Fällen natürliche, nicht fatalistische, die Gestirne bestimmen nicht das Schicksal der Welt, in diesem Aberglauben bestand der Unsinn der bisherigen Astrologie, wohl aber üben sie, wie Sonne und Mond, auf die Erde physische Einflüsse aus, die sich im Wechsel der Jahreszeiten, in Ebbe und Fluth, in gewissen Lebenserscheinungen u. s. f. kundgeben. Eben diese Wirkungen sind zu erklären, ihre Ursache und Kraft, ihre Art und ihr Spielraum.

Die baconische Metaphysik gehört in die Naturphilosophie: sie hat es bloß mit der Natur zu thun, darum ist sie nicht Fundamentalphilosophie, wie bei Aristoteles, sie hat es nur mit natürlichen Ursachen zu thun, darum ist sie nicht Theologie, wie bei Plato. Bacon vergleicht den Bau der Welt und der Wissenschaften gern mit dem der Pyramiden. „*Alles steigt nach einer gewissen Stufenleiter zur Einheit*"; diese Betrachtungsweise, die schon Parmenides und Plato gehabt haben, freilich nur als «nuda speculatio»[2], bildet das Grundthema seiner Fundamentalphilosophie, welche die stufenmäßige Ordnung aller Wesen vor sich hat, während die Metaphysik nur die Scala der physischen Dinge betrachtet und in der Stufenleiter der Wissenschaften auf der obersten Sprosse der Naturlehre steht, hinausblickend über die Grenze der Physik, nicht über die der Natur-

[1] De augm. III, 4. Op. p. 80. 81. — [2] De augm. III, 4. Op. p. 91.

philoſophie. Die Metaphyſik beſchreibt zwei Gebiete, von denen das eine mit der Phyſik verkehrt und zuſammenhängt, das andere gar nicht. Es iſt wichtig, zwiſchen Metaphyſik und Phyſik dieſen Zuſammenhang wie dieſe Grenze im Sinne Bacons genau zu bezeichnen. Die natürlichen Urſachen metaphyſiſcher Art, die mit der Phyſik zuſammenhängen, ſind die Formen, die natürlichen Urſachen metaphyſiſcher Art, die gar nicht phyſikaliſch ſind und ſein dürfen, ſind die Zwecke. Wir kennen bereits den baconiſchen Begriff der Formen als den der wirkenden Naturen oder Urſachen, welche allein die Richtſchnur der phyſikaliſchen Erklärung bilden. Es iſt nicht leicht zu ſagen, worin hier die metaphyſiſche Erklärung ſich von der phyſikaliſchen noch unterſcheiden ſoll. Im Grunde nur im Namen. Setzen wir, daß die wirkenden Urſachen der natürlichen Dinge ſich immer mehr und mehr vereinfachen, ſo würden die letzten, einfachſten, oberſten Urſachen, gleichſam die Formen erſter Claſſe, die Gegenſtände der Metaphyſik ſein. So erklärt ſich der Ausſpruch Bacons: „Die Metaphyſik betrachtet vorzugsweiſe jene einfachen Formen der Dinge, welche wir früher die Formen erſter Claſſe genannt haben".[1] Hier hat die Metaphyſik ihre gegen die Phyſik offene Seite, und die abſtracte oder beſſer geſagt allgemeine Phyſik geht ungehemmt in die Metaphyſik über.

Dagegen iſt das phyſikaliſche Gebiet vom metaphyſiſchen völlig geſchieden durch den Begriff des Zwecks, der in der Phyſik nichts ausrichtet, von dieſer ganz fern zu halten iſt und in ſeiner Anwendung auf Naturerſcheinungen eine Provinz bloß der Metaphyſik bildet. Soweit die Metaphyſik in dem vorher erklärten Sinne allgemeine Phyſik iſt oder ſein ſoll, wird ſie von Bacon vermißt und gefordert; als teleologiſche Naturerklärung wird ſie der Sache nach nicht vermißt, nur die richtige Stellung dieſer Erklärungsweiſe zur Phyſik ſucht man vergebens. Es iſt von der größten Wichtigkeit, daß hier die beiden Gebiete auf das Sorgfältigſte geſchieden werden, denn es war vom größten Uebel, daß die Grenze verrückt und die teleologiſche Erklärungsweiſe in die phyſikaliſche eingemiſcht wurde. Dies hat die letztere fortzuſchreiten gehindert und unglaublich verwirrt. Wie die Philoſophie durch Vermiſchung mit der Theologie phantaſtiſch wird,

[1] De augm. III, 4. Op. p. 91. Ueber die Bedeutung der Formen vgl. oben Cap. III.

so die Physik durch die Vermischung mit der Teleologie. „Sobald die Endursachen", sagt Bacon, „in das physikalische Gebiet einfallen, entvölkern und verwüsten sie diese Provinz auf jammervolle Weise." Die Physik reinigen, heißt die Endursachen in die Metaphysik verweisen. In der Physik ist die Erklärung der Dinge nach Zwecken unfruchtbar und schädlich, in der Metaphysik ist sie am richtigen Ort. Der teleologische Gesichtspunkt soll nicht überhaupt verneint, sondern nur in seiner Anwendung beschränkt, er soll dem physikalischen auch nicht entgegengesetzt, sondern nur davon getrennt werden; beide schließen sich keineswegs aus, sondern können sich wohl mit einander vertragen. Was in dieser Rücksicht lediglich als Wirkung blinder Kräfte erscheint, warum soll es in anderer Rücksicht nicht zugleich nützlich und zweckmäßig erscheinen dürfen? Man wird gern anerkennen, daß die Augenwimpern zum Schutze der Augen, das Fell der Thiere durch seine Festigkeit zur Abwehr gegen Hitze und Kälte, die Beine zum Tragen des Körpers dienen; aber was nützen solche Erklärungen in der Physik? Die physikalische Frage heißt nicht: wozu dienen die Augenwimpern, sondern warum wachsen an dieser Stelle Haare? Offenbar hat die hier wirksame physikalische Bedingung nicht die Absicht, ein Schutzmittel für die Augen zu bilden. Ebenso wenig will die Kälte, wenn sie die Poren der Haut zusammenzieht und dadurch die Härte derselben bewirkt, die Thiere gegen die Einflüsse der Temperatur schützen. Die physikalischen Erklärungen sind von den teleologischen völlig verschieden. Widersprechen sich darum beide? Hindert etwa die Ursache, daß ihre Wirkung nützlich wird in einer Beziehung, welche der Ursache selbst fremd ist? Die Confusion entsteht erst, sobald man den Nutzen, welchen die Wirkung hat, zu deren Ursache macht. was nicht zusammen gehört: die causa efficiens von der causa finalis, Gegen diese Confusion richtet sich Bacon; um sie aufzuklären, trennt er, die mechanische Erklärung der Dinge von der teleologischen, die Physik von der Metaphysik. Jene zeigt uns nur die gesetzmäßige Natur, diese zugleich die zweckmäßige. Sie deutet damit in letzter Instanz auf eine vorsehende Intelligenz, welche das blinde Walten der Naturkräfte mit weiser Oekonomie lenkt und ordnet, und so gewährt die Metaphysik eine Aussicht, welche näher zu verfolgen der natürlichen Theologie überlassen bleibt.[1]

[1] De augm. Lib. III, 4. Op. p. 91—93. Ueber den Gegensatz der Metaphysik und Physik in Betreff der teleologischen Betrachtungsweise vgl. oben Cap. II. II, 3.

3. Mechanik und natürliche Magie.

Der theoretischen Naturphilosophie steht die praktische zur Seite. Wie jene in Physik und Metaphysik, so theilt sich diese in Mechanik und Magie: der Physik entspricht die Mechanik, der Metaphysik die Magie; die Mechanik ist angewandte, praktische, erfinderische Physik, die Magie in demselben Sinne praktische Metaphysik. Nur als allgemeine Physik, nicht sofern sie von den Absichten der natürlichen Dinge handelt, kann die Metaphysik überhaupt praktisch werden. Als Teleologie hat sie keine Praxis; die Teleologie ist zur physikalischen Erfindung ebenso untauglich als zur physikalischen Erkenntniß. An dieser Stelle findet sich jenes berühmte und oft wiederholte Wort Bacons: „Die Untersuchung der Endursachen ist unfruchtbar und gebiert nichts, gleich einer Gott geweihten Jungfrau".[1]

Die Mechanik ist nicht ganz vernachlässigt, dagegen fehlt die Magie, sie wird, wie die Wissenschaft, deren Praxis oder erfinderische Anwendung sie bildet, vermißt und gefordert. Nur lasse man sich durch das Wort „Magie" nicht irre führen über Bacons wirkliche Meinung; er setzt die natürliche oder echte Magie der abergläubischen und unechten entgegen, wozu er die Träume der Astrologie und Alchymie rechnet. Es bleibe dahingestellt, ob das Ziel, welches die Alchymisten gesucht haben, die Erzeugung des Goldes und der Panacee, überhaupt erreichbar sei, jedenfalls leuchtet ein, daß es auf die Art, wie sie es suchten, durch Tincturen, Elixire u. dgl. nothwendig verfehlt werden mußte. Denn bevor man zur Herstellung des Goldes irgend einen Versuch macht, muß man die physikalischen Bedingungen und Factoren desselben, seine wesentlichen Eigenschaften und deren natürliche Entstehungsart genau kennen, und davon hatten die Alchymisten keine Ahnung. Die Magie im Sinne Bacons gründet sich auf die allgemeine Physik, auf die Kenntniß der obersten und einfachsten Naturkräfte, auf die Einsicht in die erzeugende Wirksamkeit der Natur und deren innersten Grund. In dieser Einsicht liegt die Möglichkeit, wie die Natur zu handeln und die erstaunlichsten Wirkungen, gleichsam natürliche Wunder hervorzubringen. Was in unseren Tagen die erfinderische Mechanik, Physik und Chemie leistet, ich meine die Erfindungen, welche die Welt umgestaltet haben, das erfüllt und verdeutlicht die Aufgaben, die Bacon unter dem Namen der natürlichen Magie

[1] Nam causarum finalium inquisitio sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit. De augm. III, 5. Op. p. 93. Vgl. oben Cap. II, N. II, 3.

dachte und der Zukunft zum Ziel setzte. Diese neue und echte Magie, sagt Bacon vortrefflich, verhält sich zur frühern und unechten in Betreff der physikalischen Wahrheit, wie sich die Erzählungen von den Thaten Arthurs von der Tafelrunde zu den Commentaren Cäsars in Ansehung der historischen Wahrheit verhalten. Jene sind Märchen, diese dagegen Geschichte. Die Wirklichkeit übertrifft die Phantasie. Cäsar hat Größeres geleistet, als jene Märchen ihren Schattenhelden anzudichten auch nur gewagt haben. Jene alte abergläubische Magie hat sich zur Natur verhalten, wie Ixion zur Juno, sie hat statt der Natur die Dunstgebilde ihrer Träume ergriffen, wie dieser statt der Göttin die Wolke.[1]

Zu diesen naturphilosophischen Wissenschaften, wie sie hier auseinandergesetzt sind, kommen noch gewisse Anhänge, welche Bacon der theoretischen Physik, der praktischen Physik und der gesammten Naturphilosophie hinzugefügt.

Um die theoretische Physik vorsichtig zu machen, soll in ihrem Anhange hingewiesen werden auf die berechtigten Zweifel und Bedenken, welche der Erklärung sowohl der einzelnen Dinge als des Weltganzen gegenüberstehen. In der ersten Rücksicht fordert Bacon ein Verzeichniß der Probleme und rühmt Aristoteles, der hier mit gutem Beispiele vorangegangen; in der zweiten Rücksicht, was die Ansicht von den Principien und dem Weltganzen betrifft, will er die Theorien der alten (vorsokratischen) Naturphilosophen, die er dem Aristoteles vorzieht, aufgeführt, in ihrem folgerichtigen Zusammenhange dargestellt und beherzigt wissen, damit man nicht für neu halte, was alt sei, bessere Autoritäten von den schlechteren zu unterscheiden wisse und überhaupt die Verschiedenheit der Ansichten kennen lerne. Zu den alten Namen fügt er von den neueren die des Paracelsus, Telesius, Gilbert.[2]

Als Anhang der praktischen Physik oder der erfinderischen Naturwissenschaft erneut Bacon jene Forderung, auf die er bei so vielen Gelegenheiten zurückkommt: daß ein Inventar der menschlichen Güter, welche die Natur verliehen oder die Erfindung erworben hat, angelegt und besonders diejenigen Erfindungen hervorgehoben werden, welche man vorher für unmöglich gehalten. Dann sollen in einem zweiten

[1] De augm. III, 5. Op. p. 93—95. Vgl. Nov. Org. II, 3. 9. Cap. III. Cap. V. — [2] De augm. III, 4. Op. p. 87—89.

Verzeichniß die nützlichsten und fruchtbarsten Erfindungen aufgeführt werden, welche zugleich den Stoff und die Aufgabe zu weiteren Versuchen in sich tragen (catalogus polychrestorum).[1]

4. Mathematik.

Den „großen Anhang" zur gesammten Naturphilosophie bildet die Mathematik; sie gilt bei Bacon als Hülfswissenschaft der theoretischen und praktischen Physik. So wenig ihm die Logik für eine selbständige Wissenschaft gilt, so wenig die Mathematik; der Werth beider liegt in dem, was sie zur Naturerklärung beitragen, sie sollen nicht herrschen, sondern dienen, nämlich zur Lösung physikalischer Aufgaben und zur Erweiterung physikalischer Einsichten. „Denn viele Theile der Natur können ohne Hülfe und Dazwischenkunft der Mathematik weder fein genug begriffen, noch deutlich genug bewiesen, noch sicher genug praktisch gebraucht werden." Bacon unterscheidet die reine und gemischte oder angewandte Mathematik, zu welcher letzteren er Astronomie, Geographie, die Lehre von der Perspective, Musik u. s. f. rechnet, während die reine Mathematik es mit Figur und Zahl, d. h. mit der bloßen Größe oder abstracten Quantität zu thun hat. Da nun die Quantität als solche zu den Formen der natürlichen Dinge gehört, eine der beständigen, der wirksamsten und zugleich die abstracteste dieser Formen ist, so fällt unter diesem Gesichtspunkt die reine Mathematik in das höchste Gebiet der abstracten oder allgemeinen Physik und bildet demnach einen Theil der Metaphysik.[2]

Wenn die Naturwissenschaft diese ihre Aufgaben und Wege richtig anerkennt und sich derselben bemeistert, so wird sie friedlich und unaufhaltsam fortschreiten und sich der Geister ohne Widerstand bemächtigen, gleich jenem französischen Heer, von welchem Alexander Borgia sagte, daß es Neapel erobere nicht mit den Waffen, sondern mit der Kreide in der Hand, um seine Quartiere zu bezeichnen. Die Absicht der baconischen Erneuerung der Philosophie ist nicht der Krieg und die Erregung von Streitigkeiten, sondern «pacificus veritatis ingressus».[3]

Hier ist ein Schema der baconischen Disposition der Naturphilosophie:

---

[1] Ebend. III, 5. Op. p. 95 flg. — [2] De augm. III, 6. Op. p. 96—98. — [3] Ebend. III, 6. Op. p. 98.

Naturphilosophie.

Theoretische				Praktische	
Physik		Metaphysik		Mechanik	Magie
concrete	abstracte	Formen I. Classe reine Math.	Endursachen		
Mathematik					
reine	gemischte.				

Neunzehntes Capitel.

Kosmologie. B. Anthropologie.

Die Aufgaben der Anthropologie.

1. Eintheilung. Vorbetrachtung.

Den zweiten Haupttheil der Kosmologie bildet die Wissenschaft vom Menschen, in ihr liegt das Ziel des menschlichen Wissens, worauf das delphische Wort: erkenne dich selbst! schon die alte Philosophie hinwies. Und wie der Mensch keine Ausnahme von den Dingen, sondern ein Theil der natürlichen Welt ist, so soll auch die Erkenntniß der menschlichen Natur im Zusammenhange mit den übrigen Wissenschaften gehalten sein und fortschreiten. Wird dieser Zusammenhang aufgelöst und die einzelnen Glieder des großen Organismus der Wissenschaften von einander getrennt, so werden sie nicht mehr von der gemeinsamen Lebensquelle ernährt und veröden. Die Wissenschaften einander zu benachbaren und durch gegenseitige Theilnahme zu fördern, ist der ausgesprochene Hauptzweck der baconischen Encyklopädie, und es hat seinen guten Grund, daß Bacon gerade beim Eintritt in die Anthropologie diese Aufgabe besonders hervorhebt.[1]

Das menschliche Leben erscheint in zwei Hauptformen: in der natürlichen Vereinzelung und in der gesellschaftlichen Verbindung, dort „segregirt", hier „congregirt"; demgemäß theilt sich die Anthropologie in die beiden von Bacon sehr ungleich behandelten Theile: die Lehre von dem menschlichen Individuum und von der Gesellschaft (phil. humanitatis und phil. civilis). Und da die menschliche Natur körperlich und geistig ist, so muß die Erkenntniß derselben sich in die

[1] De augm. IV, 1. Op. p. 97 flg.

beiden Theile, Somatologie und Psychologie, sondern, welche letztere in Rücksicht auf die beiden Hauptkräfte des menschlichen Geistes, Verstand und Willen, in die Wissenschaften der Logik und Ethik auseinandergeht, das Wort Logik im weitesten Umfange genommen. Aus dieser Eintheilung ergeben sich vier anthropologische Hauptfächer nach folgendem Schema:

Anthropologie.

Individuum			Gesellschaft (Staat)
Körper	Seele		Politik.
Somatologie	Logik	Ethik	

Indessen bevor Bacon in die einzelnen Gebiete eingeht, wünscht er eine anthropologische Vorbetrachtung allgemeiner Art, die sich theils auf die persönlichen Lebenszustände des Menschen, theils auf das Verhältniß oder Band zwischen Seele und Körper beziehen soll. Was jene betrifft, so soll die Rede weniger sein von Elend und Unglück, als von den Kraftäußerungen der menschlichen Natur; die Darstellung des menschlichen Jammerthales sei schon besetzt durch eine reiche Litteratur philosophischer und theologischer Schriften, hier sei nichts zu vermissen und es sei unnöthig, diese heilsamen und sanften Unterhaltungen zu vermehren. Dagegen möchte er, was Pindar von Hiero rühmt, die Blüthen der menschlichen Tugenden abpflücken und die Vorhalle der Anthropologie mit erhabenen Menschenbildern ausschmücken, mit Beispielen gewaltiger intellectueller und sittlicher Leistungen.

Daß Seele und Körper eng verbunden, nicht von einander unabhängig, sondern auf einander wirksame Naturen sind, läßt sich an gewissen Thatsachen darthun, welche Bacon näher untersucht und unter den Prolegomena zur Anthropologie an zweiter Stelle beleuchtet zu sehen wünscht. Gewisse Seelenzustände haben ihren eigenthümlichen körperlichen und gewisse körperliche Beschaffenheiten ihren besonderen psychischen Ausdruck in Vorstellungszuständen, welche unwillkürlich aus ihnen hervorgehen: dort macht die körperliche Erscheinung die psychische Individualität erkennbar, hier der psychische Zustand die körperliche Beschaffenheit; beide Arten der Wechselwirkung nennt Bacon Kennzeichen (indicationes): die erste findet er hauptsächlich in der Physiognomie, besonders im pathognomischen Ausdruck habituell

gewordener Geberden, die zweite in den Träumen, die von körperlichen Zuständen herrühren. Er vermißt die Fortbildung der Physiognomik und fordert namentlich dem Aristoteles gegenüber, welcher sich nur an die festen Umrisse gehalten, den Fortschritt zur Pathognomik. Die Chiromantie verwirft er als Chimäre und ebenso die gewöhnliche Traumdeuterei. Eine zweite Form der Wechselbeziehung zwischen Seele und Körper sind die unmittelbaren Einwirkungen (impressiones) psychischer Veränderungen auf körperliche Zustände und umgekehrt, die Localisirung psychischer Anlagen und Fähigkeiten in körperlichen Organen u. s. f.[1]

2. Somatologie. Medicin.

Die Wissenschaft vom menschlichen Körper faßt Bacon wesentlich praktisch, sie soll dem Wohle des Körpers dienen, und da dieses in der Gesundheit, Schönheit, Stärke und Sinneslust besteht, so ist jene Wissenschaft viersach: Medicin, Kosmetik, Athletik und die Kunst zu genießen (sc. voluptaria oder eruditus luxus, wie Tacitus sagt).

Die drei letzten werden nur flüchtig und vorübergehend behandelt. In der Kosmetik ist weniger zu vermissen als zu verwerfen, wie die weibischen Putzkünste; namentlich wäre zu wünschen, daß den Frauen das Schminken durch öffentliche Gesetze untersagt würde. Die Athletik soll die Körperkräfte üben in Absicht auf jede Art sowohl der Geschicklichkeit als der Abhärtung; die letzte Disciplin umfaßt alles, was die Sinne angenehm reizt und unterhält, die ästhetischen wie materiellen Sinnesgenüsse, auch die amüsanten Täuschungen der Taschenspielerei werden dazu gerechnet, Malerei und Musik als Augenweide und Ohrenschmaus genommen und den Tafelfreuden benachbart; von der Wollust will Bacon nicht reden, da sie mehr des Censors bedürfe als des Lehrers. Die Künste gehen Hand in Hand mit den Entwicklungszuständen des Gemeinwesens: wenn es emporsteigt, blühen die Künste des Kriegs, wenn es in voller Kraft steht, die freien Künste, wenn es herabsinkt, die Künste des genießenden Luxus.[2]

Unter allen dem körperlichen Wohl gewidmeten Wissenschaften ist ihm die wichtigste und mit der Naturphilosophie am nächsten verknüpfte die Medicin, die er deshalb auch am ausführlichsten betrachtet. Man darf den menschlichen Körper einem musikalischen Instrumente vergleichen, dessen Wohlklang und Harmonie in der Gesund-

[1] De augm. IV, 1. Op. p. 98—102. — [2] De augm. IV, 2. Op. p. 102. 113 flg.

heit besteht, daher die Alten mit Recht Musik und Heilkunst demselben Gotte zuschrieben. Da aber der Werth dieser großen Kunst gewöhnlich nur nach dem bloßen Erfolge geschätzt wird, so weiß die Menge nicht den Quacksalber vom Künstler, den Charlatan vom Arzt zu unterscheiden, ja sie schätzt jenen höher als diesen; so hat sich die Charlatanerie mit der Medicin verschwistert, wie in der Sage der Alten die Zauberin Circe mit dem Gotte Aesculap. Daher ist die Medicin von allerhand Blendwerk erfüllt, sie wird mehr prahlerisch gehandhabt, als ernsthaft bearbeitet, und die Arbeit selbst ist der Art, daß sie die Einsichten nicht erweitert. Von dieser schlimmen Verwandtschaft mit dem Charlatanismus, von dieser blinden Empirie, die nicht vorwärts kommt, von diesen abergläubischen und eiteln Beimischungen möchte Bacon die Medicin gereinigt sehen, er möchte sie von den Uebeln befreien, an denen sie leidet, und aus ihr eine gesunde Wissenschaft und Kunst machen, wie aus der Astrologie und Magie. Sie soll nichts anderes sein oder werden als praktische Naturwissenschaft, gerichtet auf das Wohl des menschlichen Körpers. Daher sind ihre drei Aufgaben: Erhaltung der Gesundheit, Heilung der Krankheit, Verlängerung des Lebens (Diätetik, Pathologie, Makrobiotik), welche letztere eine Wissenschaft für sich ausmacht, welche Bacon vermißt und mit besonderem Interesse behandelt. Er hat in seiner «historia vitae et mortis» den Versuch gemacht, nach dem Leitfaden einer bestimmten Theorie ein System der Makrobiotik zu geben. Zur Erhaltung der Gesundheit, wobei Lebensordnung und Lebensart die hauptsächlichen Bedingungen ausmachen, ist die Mäßigkeit allein nicht ausreichend und man überschätzt sie häufig, die Gewohnheit körperlicher Bewegung ist hier von überaus großem Nutzen, nicht bloß das Spazierengehen, sondern Bewegungen, bei denen gewisse Organe besonders angestrengt und gekräftigt werden, wie Ballspielen, Bogenschießen u. s. w.

Um Krankheiten zu behandeln, muß man deren Natur, Ursachen und Heilmittel kennen und gründlich untersuchen. Darum fordert Bacon vor allem nach dem Vorgange des Hippokrates und seinen eigenen Grundsätzen gemäß, daß die verschiedenen Krankheiten genau und präcis beschrieben werden in ihrer Beschaffenheit, ihrem Verlauf, in der Anwendung und dem Erfolge der Heilmittel: er vermißt und fordert Krankheitsgeschichte; zur Erkenntniß der Krankheitsursachen, welche häufig in den mechanischen Zuständen der Organe ihren

Sitz haben, fordert er sorgfältige anatomische Untersuchungen vergleichender Art, pathologische Anatomie, Vivisectionen an Thieren; es ist drittens eine auf wissenschaftliche Untersuchung gegründete Arzneimittellehre nöthig, um nach der Einsicht in die Natur und Wirkungsart der Medicamente die Anwendung derselben zu richten, sonst herrschen wohl die Aerzte über die Arzneien, nicht aber diese über die Krankheiten. Hier verweist Bacon auf die Heilkräfte der Natur und fordert die künstliche Nachahmung der Mineralwasser. Die Aerzte sollen sich nicht damit begnügen, daß gewisse Krankheiten als unheilbar auf ihren Proscriptionslisten stehen, sondern gerade in Betreff dieser Krankheiten fordert Bacon, wie vor ihm schon Paracelsus gethan, die genauesten fortgesetzten Beobachtungen, damit sich die Zahl der proscribirten vermindere. Und endlich, wo die Heilung nicht möglich und der Tod nicht aufzuschieben ist, sollen die Aerzte darauf bedacht sein, die Schmerzen zu lindern, das Sterben zu erleichtern und einen Zustand herbeizuführen, welchen Bacon im Unterschiede von der zum Tode wohl vorbereiteten Gemüthsverfassung die äußere Euthanasie nennt.[1]

Nachdem in unseren Zeiten ein berühmter Chemiker Bacon für einen naturwissenschaftlichen Charlatan erklärt hat, wollen wir an dieser Stelle, welche die Frage von der medicinischen Seite berührt, die Stimme eines Mannes hören, dessen Worte das Gewicht einer fachmännischen Autorität haben. „Auf dem Felde der praktischen Medicin", sagt Bamberger, „welches bekanntlich halb zum Gebiete der Kunst, halb zu jenem der Wissenschaft gehört, hätte Bacon, wenn er sich demselben gewidmet hätte, ganz gewiß glänzende Erfolge errungen. Für diese Arena war sein vorzugsweise dem Praktischen zugewendeter, das Aeußere der Erscheinungen, ihre Analogien und Differenzen so rasch und glücklich auffindender Geist wie geschaffen." „Ueberdies zeigt Bacon eine sehr große Vertrautheit mit allen Theilen der Medicin, die jedenfalls sehr eingehende theoretische Studien voraussetzt." Nachdem Bamberger die Epoche der Medicin, in welcher Bacon auftritt, geschildert, giebt er mit dessen eigenen Worten die daraus kurz zusammengefaßten Urtheile und Forderungen, um zu zeigen „wie in dieser Periode des Kampfes, der Verwirrung und der Gährung in der Medicin Bacons wunderbar klar und scharf blickender Geist das, was

[1] De augm. VII, 2. Op. p. 103—110.

dieſer Wiſſenſchaft noth that, erkannte und den Weg, den ſie verfolgen müſſe, mit faſt mathematiſcher Präciſion beſtimmte".

„Dieſe Sätze, die Bacon vor drittehalb Jahrhunderten ſchrieb, haben heute noch ihre Geltung, es läßt ſich nichts von ihnen wegnehmen und kaum etwas hinzufügen; inſoweit die Medicin Bacons Deſiderate erfüllt hat, hat ſie ſich zum Range einer Wiſſenſchaft emporgeſchwungen; was ihr daran noch fehlt, bildet die Aufgabe der Zukunft. Und hier müſſen wir uns wohl fragen: wie viele Aerzte der baconiſchen Zeit waren wohl im Stande, die Bedürfniſſe ihrer Wiſſenſchaft und den Weg, den dieſelbe verfolgen mußte, ſo richtig zu erkennen und mit ſolcher Genauigkeit zu formuliren? Wie viele mochten wohl einſehen, daß die pathologiſche Anatomie und Chemie — damals faſt noch unbekannte Begriffe — in Verbindung mit einer ſorgfältigen Caſuiſtik und einer geläuterten und verläßlichen materia medica, die möglichſte Befreiung von Theorien und vorgefaßten Anſichten, die aufmerkſame Beobachtung und Unterſuchung allein im Stande ſeien, der Medicin einen ebenbürtigen Platz im Kreiſe der Wiſſenſchaften zu erringen? Ich glaube, es gab keinen, oder wenn es einen gab, ſo hat er wenigſtens unterlaſſen, der Nachwelt ſeine Gedanken zu überliefern."[1]

Viel weniger unbefangen und vorurtheilsfrei, als in der Pathologie, deren Aufgaben er rein naturwiſſenſchaftlich faßt und beurtheilt, zeigt ſich Bacon in ſeinen makrobiotiſchen Anſichten. Es fehlt auch hier nicht an richtigen und feinen Beobachtungen im Einzelnen, aber die ganze Grundlage, auf der ſeine Regeln und Operationen (zehn an der Zahl) zur Verlängerung des Lebens beruhen, iſt unhaltbar und falſch. Wir reden von ſeiner «historia vitae et mortis». Neben einigen vernünftigen diätetiſchen Vorſchriften wird alles von der Einwirkung auf die Lebensgeiſter (spiritus vitales) abhängig gemacht: es iſt die pneumatiſche oder ſpiritualiſtiſche Theorie, welche Bacon vorfand und ſeinen makrobiotiſchen Regeln zu Grunde legte. Den Grundirrthum eingeräumt, ſo waren die Folgeirrthümer, in welche Bacon gerieth, wenigſtens ſo conſequent, als ſie ſein konnten. „Betrachtet man", ſagt Bamberger, „dieſes abenteuerliche Syſtem, ſo muß man ſich wohl

[1] Ueber Bacon von Verulam beſonders vom mediciniſchen Standpunkte, von Dr. H. v. Bamberger. Der K. K. Univerſität zu Wien zur Feier ihres fünfhundertjährigen Jubiläums dargebracht von der Julius-Maximilians-Univerſität zu Würzburg. 1865. S. 17. 19. 21 flg.

unwillkürlich die Frage vorlegen, ob sich Bacon wirklich dem Wahn hingeben konnte, daß dieses ewige Besalben und Bepflastern, Klystiren, Purgiren und Mediciniren im Stande sei, das menschliche Leben auch nur um die Dauer einer Stunde zu verlängern, oder ob er damit nur die Welt täuschen und sich auf wohlfeile Weise bei der großen Menge Ruhm und Ansehen erwerben wollte. So nahe es läge, bei dem scharfen Geiste und dem ruhm- und ehrgeizigen Charakter Bacons das letztere anzunehmen, so würde man damit doch bei der Beurtheilung Bacons einen gewaltigen Mißgriff begehen. Denn man darf nicht vergessen, daß die Grundlage und der Ausgangspunkt des ganzen Systems die Theorie der den Organismus beherrschenden Spiritus, ihrer Natur und Bedürfnisse eine mit der ganzen Naturanschauung Bacons aufs innigste verwebte ist. Er hält es für überflüssig, dafür auch nur einen Beweis beizubringen, womit er doch sonst nicht karg ist: «patet e consensu et ex infinitis instantiis»; es ist für ihn so klar wie die Sonne. Es kann also in dieser Beziehung von absichtlicher Täuschung nicht die Rede sein. Die falschen Prämissen müssen aber nothwendig zu falschen Schlüssen führen, und so liegt dem ganzen System, so sehr es auf den ersten Anblick abenteuerlich und willkürlich erscheinen mag, eine zwingende logische Nothwendigkeit zu Grunde. Waren die Lebensgeister wirklich so beschaffen, wie Bacon überzeugt war, so mußte man ihnen auf diesem und keinem andern Wege beikommen, man mußte sie verdichten, damit sie sich nicht verflüchtigten, sie abkühlen, damit sie sich nicht zu sehr erhitzten u. s. f. Es handelte sich also nur um die zu diesem Zwecke geeignetsten Mittel, und hier war Bacon ganz von den herrschenden medicinischen und pharmakologischen Ansichten abhängig, die er so gut als möglich für seine Intentionen auszubeuten suchte." „Auch hier wie bei vielen andern Gelegenheiten ist es ihm besonders darum zu thun, die Aufmerksamkeit und die Beobachtung auf ein bestimmtes Ziel zu lenken. «Die Aerzte und die Nachkommen werden schon bessere Sachen erfinden, als jene, die ich hier empfehle.»"[1]

3. Psychologie.

Im Hinblick auf das psychische Gebiet des menschlichen Lebens sieht Bacon gleich ein Problem vor sich, das im Wege der natürlichen Erkenntniß nicht aufgelöst werden kann und ihn daher nöthigt,

[1] Bamberger, Ueber Bacon von Verulam u. s. w., S. 21 flg. Vgl. hist. vitae et mortis. Op. p. 489—572.

den Text der letzteren zu unterbrechen. Denn die Aeußerungen der menschlichen Vernunft oder die bewußte Geistesthätigkeit lassen sich nicht aus derselben psychischen Ursache erklären, welche das körperliche Leben bewegt und unter dessen natürliche und materielle Bedingungen gehört. Aehnlich wie Aristoteles aus gleichem Bedenken den thätigen und leidenden Verstand so unterschieden hatte, daß er jenen θύραθεν in den Menschen eintreten, diesen dagegen dem lebendigen Körper inwohnen ließ, unterscheidet Bacon die vernünftige und unvernünftige Seele: jene ist erschaffen, diese erzeugt, jene ist göttlichen und übernatürlichen, diese elementarischen Ursprungs und thierischer Art; er nennt die letztere auch die niedere oder sinnliche Seele (anima inferior vel sensibilis) im Unterschiede von der ersten, welche höherer Art oder im engeren Sinne des Wortes Geist ist. Zwischen beiden ist kein gradueller, sondern ein wesentlicher oder substantieller Unterschied. Daß es so ist, leuchtet auch der Erfahrung ein und anerkennt die Philosophie, sie anerkennt das Wirken geistiger Kräfte in der menschlichen Natur; da aber der Geist göttlichen Ursprungs ist, so kann sie nichts ausmachen über dessen Substanz und Herkunft. Was diese letzteren betrifft, so weiß Bacon für die Psychologie keinen andern Rath, als sich an die Offenbarungen der Theologie und Religion zu halten. Die sinnliche Menschenseele ist darum nicht gleich der thierischen. Der große Unterschied beider besteht darin, daß die sinnliche Seele im Thiere herrscht, im Menschen dagegen der Vernunft dient und dienen soll, also herabgesetzt wird zu einem Organ des Geistes.[1]

Bacon leugnet den Geist nicht, sondern erklärt ihn für unbegreiflich und verweist den Begriff desselben aus dem Gebiete der Wissenschaft in das der Religion, er macht zwischen sinnlicher und vernünftiger Seele eine Kluft, die er nicht auszufüllen vermag. Der Geist wird bei ihm zu einer unerklärlichen, die Seele zu einer körperlichen Substanz, die ihren Sitz im Gehirn habe und nur unsichtbar sei wegen der Feinheit ihres ätherischen Stoffs; der Geist wird auf Gott, die Seele auf den Körper zurückgeführt. So finden wir in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Geist und Körper (Gott und Welt) Bacon in einem ähnlichen Dualismus als Descartes. Aber die Wissenschaft, die mit ihrem Erkenntnißbedürfniß überall auf die Einheit und den Zusammenhang der Erscheinungen ausgeht, widerstrebt von Natur

[1] De augm. IV, 3. Op. p. 114—116.

jeder endgültigen Trennung; daher sind die Nachfolger Bacons, je folgerichtiger sie in der angebahnten Richtung fortschreiten, um so eifriger bestrebt, jene dualistische Vorstellungsweise zu beseitigen, das Unerklärliche für nichtig und den Geist mit der Seele zugleich für eine körperliche Substanz oder für einen körperlichen Vorgang zu erklären. In demselben Maße als innerhalb der baconischen Richtung dem Dualismus widerstrebt wird, wird dem Materialismus zugestrebt, und es konnte nicht fehlen, daß dieser die letzte Consequenz war. Aehnlich wie Spinoza zu Descartes verhalten sich die Materialisten des vorigen Jahrhunderts zu Bacon.

Man muß sich das Zeitalter vergegenwärtigen, in dem die Magie so vielen philosophischen Reiz und populäres Ansehen hatte, um es begreiflich zu finden, warum Bacon so oft und gern auf die magischen Dinge zu sprechen kommt, immer bemüht, sie auf richtige und natürliche Begriffe zurückzuführen und die abenteuerlichen Vorstellungen zu beseitigen. So will er auch bei Gelegenheit der menschlichen Seele beiläufig von der Weissagung und Bezauberung (divinatio und fascinatio) handeln, von der natürlichen Weissagung im Unterschiede von der wissenschaftlichen, die aus natürlichen Ursachen künftige Dinge vorhersieht. Diese Art von Weissagung, die aus Einsicht vorhersieht, fällt mit der natürlichen Erkenntniß zusammen, die andere Art unmittelbarer Divination ist entweder Ahnung oder Erleuchtung, und Bacon urtheilt richtig, wenn er die ungewöhnlichen ekstatischen Stimmungen der Seele mit krankhaften Zuständen des Körpers, wozu auch die Wirkungen der Askese zu rechnen sind, in Zusammenhang bringt. Die sogenannten magischen Mittel haben die Wirksamkeit, die man ihnen zuschreibt, nur durch unsere Imagination und den Glauben daran; ohne den Glauben an den Talisman giebt es keinen, und wie es sich auch mit der Macht und Zauberkraft der Imagination verhalten möge, so ist sie hinfällig gegen das Gebot: „Du sollst im Schweiße deines Angesichts dein Brot essen!“ Du sollst nicht zaubern, sondern arbeiten![1]

Was aber näher die Kraftäußerungen der körperlichen oder sinnlichen Seele betrifft, so bestehen sie in der willkürlichen Bewegung und der sinnlichen Wahrnehmung, und hier bieten sich der wissenschaftlichen Untersuchung ungelöste Aufgaben der wichtigsten Art. Noch ist nicht erklärt, wie die willkürliche Bewegung zu Stande

[1] De augm. IV, 3. Op. p. 116—118.

kommt, wie Wille und Einbildung die körperlichen Organe sowohl bewegen als die Bewegung derselben hemmen. Ebenso ist es, um die Natur der Empfindung zu erklären, von der größten Bedeutung, daß man die Wahrnehmung im allgemeinsten Sinne des Worts von der Empfindung oder sinnlichen Wahrnehmung («perceptio» und «sensus») wohl unterscheide. Jene kann ohne diese stattfinden. Ueberall, wo Körper auf einander einwirken und sich verändern, sich gegenseitig anziehen oder abstoßen, mechanisch oder chemisch, ist Perception ohne Empfindung. Wenn der Magnet das Eisen anzieht, die Flamme zum Naphtha springt u. s. f., ist eine wahrnehmende Thätigkeit im Spiel ohne Sinne. Auch in der thierischen Assimilation, in den vegetativen Lebensverrichtungen wird wahrgenommen, aber nicht gefühlt. Die Wahrnehmung oder Perception ist allgegenwärtig.[1]

Es handelt sich hier nicht um eine Wortstreitigkeit, sondern um eine der wichtigsten Fragen, eine «res nobilissima», wie Bacon sagt. Wenn man das Verhältniß und den Unterschied zwischen Wahrnehmen und Empfinden nicht einsieht und beide zusammenfallen läßt, so ist man zwei Irrthümern preisgegeben: entweder läßt man die Sinne so weit reichen als die Perception und beseelt in phantastischer Weise, wie die Alten gethan haben, die ganze Körperwelt, oder man läßt die Perception nur da gelten, wo Sinne und sinnliche Empfindungen auftreten, und dann bleiben die Vorgänge der unbeseelten Natur räthselhaft. Im ersten Fall giebt es keinen Unterschied zwischen den unorganischen und organischen Körpern, im zweiten keinen Weg von jenen zu diesen.

Zwanzigstes Capitel.

Die Logik als Lehre vom richtigen Verstandesgebrauch.

I. Die Logik im Allgemeinen.

1. Verstand, Wille, Phantasie.

Die menschlichen Geisteskräfte sind Verstand und Wille. Da der Ursprung dieser Vermögen sich der wissenschaftlichen Untersuchung entzieht, so richtet sich die Hauptfrage der Anthropologie auf deren Gegen-

[1] Ebend. IV, 3. Op. p. 118 flg. Ubique denique est perceptio.

stände und Gebrauch: die Wissenschaft vom richtigen Verstandesgebrauch ist die Logik, die vom richtigen Willensgebrauch die Ethik; jene lehrt den Weg zur Wahrheit, diese den zum Guten. Wenn beide Vermögen richtig gebraucht werden, so ist das Wahre mit dem Guten aufs engste verbunden. So soll es sein, aber der Fall ist in Wirklichkeit sehr selten, und die Männer der Wissenschaft müssen erröthen, daß sie in eigener Person häufig Beispiele des Gegentheils sind; während ihr Verstand dem Lichte der Wahrheit nachgeht, folgt ihr Wille den Verlockungen des Bösen, in ihrem Streben nach Erkenntniß gleichen sie Engeln, die emporschweben, in ihren Begierden Schlangen, die auf der Erde kriechen. Dieses Bild hat Macaulay von Bacon entlehnt, um es gegen ihn selbst zu kehren.[1]

Es giebt ein Vermögen, welches sowohl den Verstand als den Willen zu bewegen vermag, indem es jenem die Wahrheit, diesem das Gute im Bilde erscheinen läßt: diese Kraft mit dem Janusgesicht ist die Phantasie. Sie wirkt in beiden Vermögen als gemeinschaftliches Organ, sie verhält sich zur Vernunft nicht wie der Körper zur Seele, sondern wie die Bürger zur Obrigkeit. Der Körper dient der Seele, die Bürger gehorchen der Obrigkeit, aber sie können selbst Obrigkeit werden; so kann auch die Phantasie zur Herrschaft kommen und unsere Vorstellungen und Entschlüsse lenken, wie es in der Religion, in der Kunst, in der Beredsamkeit wirklich geschieht.[2]

2. Werth und Eintheilung der Logik.

Wir handeln zunächst von der Logik, die zu ihrem Gegenstande hat, was in allen übrigen Wissenschaften das wirksame Organ bildet: die Verstandesthätigkeit selbst. Schon daraus erhellt, worin sich diese Wissenschaft von allen übrigen unterscheidet: 1) sie hat es mit einem Gegenstande zu thun, der nicht unter die Erscheinungen der Sinnenwelt gehört, in deren Gebiet die concreten und besonderen Wissenschaften sich theilen, sie ist darum abstracter als diese; 2) ihr Gegenstand ist als Organ in allen anderen Wissenschaften enthalten und ihnen gemeinsam, daher ist die Logik als die umfassende und allgemeine Wissenschaft universeller als die übrigen; 3) sie untersucht die Bedingung, die alle übrigen Wissenschaften voraussetzen, und durch

[1] De augm. Lib. V, 1. Op. p. 121. S. oben Cap. III (Anfang). — [2] Ebend. V, 1. Op. p. 121.

welche sie zu Stande kommen. So ist die Logik in Ansehung der andern Wissenschaften fundamental, sie ist Wissenschaft der Wissenschaften, Wissenschaftslehre.

Ihre abstracte Natur macht, daß nur wenige sich mit ihr befreunden und die meisten sie widerwärtig finden; denn die weichlichen und faulen Köpfe können das trockene Licht nicht vertragen. Die concreten Wissenschaften haben gleichsam mehr Fleisch, und es geht mit der geistigen Nahrung, welche die Wissenschaft bietet, wie mit der leiblichen: die meisten Menschen haben den Gaumen der Israeliten in der Wüste, sie verschmähen das Manna und sehnen sich nach den Fleischtöpfen Aegyptens. Es giebt keine Wissenschaft, keine Erfindung, keine Kunst ohne richtigen Verstandesgebrauch. Wegen dieser ihrer fundamentalen Bedeutung ist die Logik nicht eine Wissenschaft oder Kunst neben anderen, sondern verhält sich zu diesen, wie die Hand zu den Werkzeugen, wie die Seele zu den Formen. Wie die Hand das Organ der Organe heißt, so darf die Logik die Kunst der Künste genannt werden. Indem sie dem Verstande zeigt, wie er seine Ziele setzen und erreichen soll, bringt sie ihn zugleich in die richtige Bewegung; sie stärkt den Verstand, indem sie ihn leitet; wie ja auch die Uebung im Pfeilschießen nicht bloß bewirkt, daß man besser zielt, sondern auch den Bogen leichter spannt.[1]

Wir können nur darstellen und einleuchtend mittheilen, was wir in Wahrheit geistig besitzen; wir besitzen nur, was wir erwerben und behalten. Die Kunst des Darstellens setzt daher die des Behaltens und Erwerbens voraus, der Geisteserwerb aber besteht darin, daß wir Unbekanntes entdecken, Gesuchtes finden, Gefundenes richtig verstehen und beurtheilen. Demnach zerlegt sich die Gesammtaufgabe der Logik in vier besondere Aufgaben, deren jede zu ihrer Lösung eine eigene logische Kunst fordert: die Kunst der Erfindung (Entdeckung), Beurtheilung, Festhaltung und Darstellung (Mittheilung); die beiden ersten bilden die Logik im engeren Sinne, die dritte ist die Gedächtnißkunst (Mnemonik), die vierte die Rhetorik, das Wort im weitesten Umfange genommen.[2]

---

[1] De augm. V, 1. Op. p. 122. («At istud lumen siccum plurimorum mollia et madida ingenia offendit et torret.» Ein ähnlicher Ausspruch findet sich bei Heraklit.) — [2] De augm. V, 1. Op. p. 122.

II. Die logischen Künste.

1. Erfindungskunst.

Die Erfindungskunst ist so gut als nicht vorhanden. Es giebt Erfindungen, aber keine Kunst des Erfindens, das Mittel fehlt, durch welches alle Erfindungen zu haben sind, wie durch Geld alle möglichen werthvollen Dinge. Dieser Mangel im Inventar der Menschheit ist, als ob in dem Verzeichniß einer Hinterlassenschaft alles Geld fehlt. Der menschliche Geist hat kein Geld, kein zinstragendes Capital. Das ist der größte aller Uebelstände, der empfindlichste aller Mängel, daher die Abhülfe in diesem Punkte die nachdrücklichste aller Forderungen. Hier ist in der baconischen Encyklopädie die Stelle, wo das neue Organon einsetzt und Bacon selbst die Hand ans Werk legt.[1]

Suchet, so werdet ihr finden. Das Suchen ist experimentell, die Kunst des Suchens besteht in Versuchen, die auf Entdeckungen ausgehen, und nach den Zielen, welche gesucht werden, unterscheiden sich die Arten der Versuche, der Wege, der Erfindungskunst selbst. Entweder man sucht neue Erfindungen, indem man die vorhandenen verändert und auf die mannichfaltigste Weise modificirt, oder man sucht neue Einsichten, indem man die Natur der Dinge ausforscht und ergründet; jene Versuche sind gewinnbringend, diese lichtbringend. Die Erfindungskunst der ersten Art ist industriell, die der zweiten experimentell im eigentlichen Sinn oder physikalisch. Die industrielle oder technische Erfindungskunst jagt auf allen möglichen Wegen nach neuen nützlichen Werken, die experimentelle oder physikalische Entdeckungskunst forscht nach den Ursachen und Gesetzen der Natur und fällt daher mit der wirklichen Naturwissenschaft zusammen, jene nennt Bacon „Jagd des Pan", diese «interpretatio naturae» und hier verweist er ausdrücklich auf das neue Organon, das die methodische Naturerklärung in Absicht auf die Erweiterung der menschlichen Einsicht und Herrschaft zu seiner Aufgabe gemacht. Die Jagd des Pan ließe sich mit der «silva silvarum» vergleichen, nur daß sie nicht auf den naturwissenschaftlichen Zweck eingeschränkt bleibt. Es wird gezeigt, auf welcherlei Arten gegebene Erfahrungen und Versuche durch Veränderung, Versetzung, Verlängerung, Umkehrung des Verfahrens u. s. f. sich modificiren, um neue praktische Ergebnisse und Erfindungen zu liefern. Das Machen und Fabriciren in Absicht auf den menschlichen Nutzen und Gewinn ist dabei die Hauptsache. Habe man

z. B. Instrumente erfunden, um dem Gesichtssinn zu Hülfe zu kommen, so sei das Project nahegelegt, ähnliche Werkzeuge für das Gehör herzustellen. Nachdem man gelernt, aus leinenen Stoffen Papier zu fabriciren, lasse sich dasselbe mit anderen Stoffen, z. B. Seide, versuchen. Das Siegel zeige, wie eine Form in Wachs abgedrückt und vervielfältigt werde; setze man an die Stelle des Wachses Papier, an die Stelle der Form die Buchstaben und Schriftzeichen, so sei das Motiv zur Erfindung der Buchdruckerkunst gegeben. Die Erfahrung lehre, daß uns das Bild eines bekannten, aber nicht gegenwärtigen Objects an die Sache selbst erinnere: darin liege ein Fingerzeig, wie man mit Bildern dem Gedächtniß zu Hülfe kommen und eine Art Gedächtnißkunst erfinden könne.[1]

2. Gedankenkunst.

Die Kunst richtig zu denken sollte unter den logischen Künsten eigentlich die erste sein, und wenn Bacon sie hier an zweiter Stelle behandelt, so hat er das Mittel dem Zwecke nachsetzen und dem Erfinden (Entdecken) als der Hauptaufgabe des menschlichen Denkens den Vorrang lassen wollen. Nur durfte er in der Reihenfolge der logischen Künste die Stellung der ersten nicht so bestimmen und gleichsam rechtfertigen, als ob das Erfinden (Entdecken) die Voraussetzung des Urtheilens wäre. Erfinden und Denken verhalten sich wie Zweck und Mittel, und die Erreichung des Zwecks ist bedingt durch die richtige Anwendung des Mittels.

Der menschliche Verstand strebt nach Gedankenverknüpfung und alles wissenschaftliche Denken fordert eine Grundlegung, welche wie ein Atlas unsere Vorstellungswelt trägt. Entweder besteht dieses Fundament in der richtigen Vorstellung der erfahrungsmäßigen Thatsachen, d. h. in Wahrnehmung und Beobachtung, oder in allgemeinen Grundsätzen, aus denen durch Mittelsätze alles Weitere folgt. In dem ersten Fall ist die Art der Beurtheilung und Beweisführung *inductiv*, im zweiten *syllogistisch*. Der Weg zur Erfindung ist die inductive Logik, welche die Aufgabe des neuen Organons ausmacht. Wir wissen bereits, in welchem Sinne Bacon eine neue Induction fordert und die gewöhnliche verwirft: weil sie die negativen Instanzen außer Acht läßt und sich mit ein paar gegebenen Fällen befriedigt. Hätte Samuel es ebenso gemacht, als er den Nachfolger Sauls suchte, so würde er

[1] De augm. V, 2. Op. p. 122—132.

nicht nach dem abwesenden David gefragt, sondern einen beliebigen von den eben vorhandenen Söhnen Isais zum Könige gewählt haben.[1]

Die syllogistische Beweisführung ist nicht entdeckend, sondern darstellend, sie geschieht direct oder indirect (durch die Unmöglichkeit des Gegentheils), sie ist richtig oder falsch. Die richtigen Beweise sind Syllogismen im engeren Sinne, die falschen die Trugschlüsse (elenchi); die Lehre von den richtigen Beweisen ist die Analytik, die von den falschen die Widerlegung der Trugschlüsse. Nun bestehen die letzteren in falschen Begriffen und Sätzen oder in falschen Deutungen oder in Trugbildern. Daher ist die Widerlegung der Trugschlüsse eine dreifache, gerichtet gegen die Sophismata, gegen die «elenchi hermeniae» und gegen die Idole. Für die Widerlegung der Sophismen hat Aristoteles vortreffliche Regeln, Plato noch bessere Beispiele gegeben. Hier bleibt nichts zu wünschen übrig; die falschen Deutungen und Auslegungen werden hauptsächlich dadurch verschuldet, daß man in dem Gebrauch der allgemeinsten Begriffe und der Worte nicht scharf und vorsichtig genug unterscheidet; die Widerlegung der Idole ist eine der wichtigsten Aufgaben, die erste zur Begründung einer neuen Philosophie: die Lösung derselben geschieht durch das neue Organon.

Die Natur der Beweise richtet sich nach der Art der Materien, politische Beweisführungen müssen anderer Art sein als mathematische, auf gewissen Gebieten gilt keine apodiktische Gewißheit, auf anderen gilt nur diese. Man muß diese in der Natur der Gegenstände begründeten Unterschiede wohl in Acht nehmen und sich demgemäß hüten, hier allzu strenge Beweise zu fordern, dort allzu leichte anzunehmen.[2]

Es sind drei Punkte der Logik, welche Bacon in der Encyklopädie unerörtert läßt, weil sie im neuen Organon ausgeführt sind: sie betreffen die Erklärung der Natur, die Methode der Induction und die Widerlegung der Idole. Ihre Reihenfolge ist im neuen Organon die umgekehrte, wie es dem natürlichen Gange der Aufgaben entspricht.

3. Die Gedächtnißkunst.

Das Vermögen Vorstellungen aufzubewahren und festzuhalten nennt Bacon Gedächtniß und fordert, daß die Gedächtnißmittel untersucht, gelehrt und diese Lehre zu einer förmlichen Kunst ausgebildet werde. Da nun die Vorstellungen entweder durch äußere Hülfs-

[1] De augm. V, 2. Op. p. 124. — [2] Ebend. V, 4. Op. p. 136–142.

mittel oder ohne eine solche Beihülfe durch das bloße Gedächtniß festgehalten werden, welches die Objecte aus eigener Kraft wieder hervorbringt, indem es dieselben, wie man zu sagen pflegt, auswendig weiß, so handelt Bacon zuerst von jenen äußeren Hülfsmitteln (adminicula memoriae), dann von dem Gedächtniß selbst. Erst unter diesen zweiten Gesichtspunkt fällt die eigentliche Gedächtnißkunst.

Das Gedächtniß hat, sowohl was den Umfang als die Genauigkeit des Behaltens angeht, sein Maß. Daher sind ihm äußere Hülfsmittel nothwendig, sie bestehen darin, daß die Objecte äußerlich gemerkt, fixirt, aufgezeichnet, niedergeschrieben werden; je mannichfaltiger und complicirter die Menge der aufzubewahrenden Vorstellungen ist, um so wichtiger ist es, daß man die Aufzeichnung in wohlgeordneter Weise einrichtet, die Gegenstände übersichtlich zusammenstellt, tabellarisch aufführt, unter Gemeinplätze bringt. Natürlich richtet sich die Art der Anordnung nach der Art der Objecte. Die Aufbewahrung durch die Schrift, ohne welche unser Gedächtniß arm bliebe und z. B. jede wirkliche Geschichtskunde unmöglich wäre, ist weniger Memoria als Mnemosyne.

Die eigentliche Gedächtnißkunst, vermöge deren wir gehabte Vorstellungen aus eigener Kraft (ohne jede äußere Beihülfe) uns wieder vergegenwärtigen und auswendig behalten, ist eine Aufgabe logischer Industrie, welche schon die Alten gekannt und bearbeitet haben. Man kann daraus eine sehr brodlose Kunst machen, wenn es sich nur darum handelt, eine große Reihe von Worten oder Zahlen, welche vorgesagt wird, auf der Stelle zu wiederholen. Mit solchen Dingen läßt sich prahlen und flüchtiges Staunen erregen, aber nichts ausrichten. Das menschliche Gedächtniß ist kein Seil, um darauf zu tanzen. Bacon unterscheidet hier zwei Arten der Gedächtnißmittel: die eine, wodurch wir Vorstellungen, welche uns entfallen sind, suchen und finden, die andere, wodurch wir Vorstellungen in unserem Gedächtniß so befestigen, daß sie augenblicklich zur Hand sind. Wir können nichts suchen, ohne eine gewisse Vorkenntniß desselben zu haben, und wir befestigen unsere Vorstellungen am besten, indem wir sie vermöge der Phantasie in Bilder verwandeln, denn das Bild, wie schon oben erwähnt wurde[1],

[1] De augm. V, 5. Op. p. 142—144.

erinnert uns sogleich an die bekannte Sache. Ist die letztere eine abstracte Vorstellung, so ist ihr Abbild symbolisch. Daher nennt Bacon die erste Art der mnemonischen Mittel Vorbegriff (praenotio), die zweite Sinnbild (emblema). Wir werden in dem weiten Gedächtnißfelde ein Object leichter finden, wenn wir das Gebiet, in welchem die Vorstellung liegt, vermöge des Vorbegriffs mehr und mehr einengen, bis wir den gesuchten Punkt haben; dazu helfen gewisse Eintheilungsschemata, gleichsam Verstandes- und Gedächtnißfächer, das Auffinden verborgener Vorstellungen gleicht darin dem Auffinden äußerer Dinge, es ist schwer eine Sache suchen, wenn man in der Welt nicht weiß, wo sie sein mag, wogegen sie leicht gesucht und gefunden wird, wenn man weiß: sie kann sich nur in diesem Zimmer, diesem Schrank, diesem Fache u. s. f. befinden. Wir behalten Worte und Sprüche eher in gebundener als in ungebundener Rede, weil dort der Reim oder das Metrum die Pränotion giebt, die das Gedächtniß schnell orientirt.

Sollen abstracte Vorstellungen in bestimmter Ordnung dem Gedächtniß eingeprägt werden, so ist das Emblem oder Sinnbild das hülfreiche mnemonische Mittel. Bei dem Beispiele, welches Bacon giebt, hat ihm offenbar der nächste unter seinen Händen befindliche Fall vorgeschwebt; er braucht als Beispiel die Begriffe: Erfindung, Ordnung, Vortrag, Handlung (es sind die Gegenstände der Logik und Ethik, die drei ersten sind die uns bekannten Theile und Aufgaben der Logik). Man wird diese Begriffe leicht behalten, wenn man z. B. die Erfindung unter dem Bilde eines Jägers, die Ordnung unter dem eines Apothekers, der seine Büchsen zurechtstellt, den Vortrag unter dem eines Predigers auf der Kanzel, die Handlung endlich unter dem Bilde eines Schauspielers auf der Bühne vorstellt. [Bacon hat das Beispiel nicht weiter ausgeführt und in einem mnemonischen Hauptpunkt unvollständig gelassen.] Es ist nicht genug, daß man Bilder statt der Begriffe hat, man muß die Bilder, damit sie zusammenhalten, auch verketten in einer Weise, welche der Ordnung und Reihenfolge der Begriffe entspricht. In dem gegebenen Fall müßte man sich etwa vorstellen, daß der Jäger seinen Freund den Apotheker Sonntags besucht und daß beide zusammen erst in die Kirche, dann in das Theater gehen. Von diesen Bildern liest das Gedächtniß ohne Mühe die Begriffe: Erfindung, Ordnung, Vortrag, Handlung ab und behält so die baconische Eintheilung der Psychologie.

4. Darstellungskunst.

a. Charakteristik.

Hier hat Bacon den ganzen Umfang der Bedingungen und Mittel vor sich, durch welche Vorstellungen mitgetheilt werden: es geschieht auf zwei Arten: entweder ohne Vermittlung der Worte oder durch dieselbe.

Die Mittheilung ohne Worte besteht in Zeichen, welche unmittelbar die Sache oder Vorstellung selbst ausdrücken, entweder bildlich oder nicht bildlich. Das bildliche Zeichen ist ein Gleichniß der Sache, es hat mit dieser ein tertium comparationis, während das bildlose Zeichen mit der Sache gar nichts gemein hat. Bacon nennt die erste Art Hieroglyphen, die zweite Charaktere, und zwar (im Unterschiede von den Buchstabenzeichen, welche Laute ausdrücken) Realcharaktere (characteres reales). Wenn ich durch gewisse Striche, so oder so verbunden oder gestellt, unmittelbar Vorstellungen ausdrücke, so sind solche Zeichen erstens bildlos, denn sie schließen jede bildliche Vergleichung mit dem Object aus, zweitens real, denn sie bezeichnen nicht Worte, sondern Sachen. Ließen sich Zeichen dieser Art erfinden und im litterarischen Weltverkehr allgemein gültig machen, so könnten die verschiedensten Völker gegenseitig ihre Gedanken austauschen, ohne ihre Sprachen zu verstehen. Dies wäre die kosmopolitische Erfindung einer Universalcharakteristik oder Pasigraphie, auf welche Bacon an dieser Stelle hinweist, und die unser Leibniz zu einer seiner Lebensaufgaben machte und unablässig verfolgte. Gebehrden als Ausdruck von Vorstellungen sind lebendige Hieroglyphen. Als Periander gefragt wurde, was ein Tyrann thun müsse, um seine Herrschaft zu erhalten, sagte er nichts, sondern ging im Garten umher und schlug den Blumen die Köpfe ab. Er antwortete mit einem Gleichniß ohne Worte.[1]

b. Grammatik.

Die Mittheilung durch Worte ist die Rede und deren sichtbares Zeichen die Schrift; die Darstellung durch Sprechen und Schreiben bildet den eigentlichen Gegenstand und die Aufgabe der Rhetorik als einer logischen Kunst. Bacon zerlegt seine Untersuchung in drei Fragen: die erste betrifft die Sprachbildung, die Sprache als Organ

[1] De augm. VI, 1. Op. p. 143—46. (Diogenes läßt den Thrasybulos von Milet das obige Gleichniß spielen.)

oder Werkzeug, die zweite den Gebrauch dieses Werkzeugs in Absicht auf die Darstellung bestimmter Objecte, also die Methode der Darstellung oder die Sprache als Kunst, die dritte geht auf die Wirkungen, welche durch diese Kunst hervorgebracht sein wollen, und auf die Art und Weise, wie sie erreicht werden. Die erste Frage gehört der Grammatik, die zweite, welche hier die Hauptsache ist, der Rhetorik im engeren Sinne, die dritte hat es mit der Beredsamkeit als einem Mittel der Ueberredung, d. h. mit der Wirkung auf die Zuhörer zu thun. Die Grammatik beschäftigt sich mit dem Bau und der Construction der Sprache, die Rhetorik mit der Methode oder Anwendung auf die darzustellenden Objecte, die Beredsamkeit mit der Wirkung auf die zu erregenden Gemüther.[1]

Das Element der Sprache ist der Laut. Wie die Laute durch die Stimmorgane erzeugt werden, ist eine Frage der Physiologie, welche die Grammatik voraussetzt; die Lehre vom Wohllaut, Accent, Sylbenmaß u. s. f. gehört in die Prosodie, welche der Poetik zur Grundlage dient, das Gebiet der eigentlichen Grammatik sind die Sprachformen. Hier unterscheidet Bacon die Grammatik im litterarischen und philosophischen Sinne: die erste dient zur Erlernung einer gegebenen Sprache, die andere zur Einsicht in die Entstehung und Entwicklung der Sprachen. Da diese Einsicht nur durch Sprachvergleichung gewonnen werden kann, so läßt Bacon die philosophische Grammatik mit der vergleichenden Sprachkunde zusammenfallen. Sie allein gilt ihm als der Weg zu echter Sprachwissenschaft; er formulirt schon die Aufgabe, deren ernsthafte und weittragende Lösung erst zwei Jahrhunderte nach ihm begonnen wurde, und es ist keineswegs der Zufall eines glücklichen Vorblicks, daß Bacon diese Aufgabe sah, sondern unter dem Gesichtspunkte, welcher seine ganze Lehre charakterisirt und überall auf die methodische Vergleichung der vielen verschiedenartigen Fälle dringt, mußte er die Aufgabe der Sprachvergleichung entdecken und fordern, er konnte einer philosophischen Grammatik kein anderes als dieses Ziel setzen; wir dürfen hinzufügen, daß ihm auch die Tragweite einer solchen Wissenschaft und die Aufschlüsse, die von ihr zu erwarten seien, im voraus einleuchteten. Er sah, wie von hier aus das Dunkel vorgeschichtlicher Zustände sich einigermaßen erhellen, wie an der Hand dieser Untersuchungen eine Art

[1] Bacon unterscheidet diese drei Theile der ars traditiva so: 1) de organo sermonis, 2) de methodo sermonis, 3) de illustratione sermonis.

Völkerpsychologie sich ausbilden, wie aus der Sprachvergleichung sich werde erklären lassen, warum die alten Sprachen einen weit größeren Reichthum an Formen und Flexionen entwickelt hätten als die modernen u. a. m.[1]

Die Elemente der Schriftsprache sind die Buchstaben, das Alphabet. Es ist schon recht, daß man die Worte schreibt wie man sie spricht, da aber die Schreibart bei der Dauer der Schriftwerke füglich dieselbe bleibt, während die Aussprache mit den Zeiten sich ändert, so entsteht eine natürliche Differenz beider, die man nicht ausrotten kann durch künstliches Gleichmachen und plötzliche Umwandlungen der Orthographie. Bacon hatte als nächstes und stärkstes Beispiel einer solchen Differenz die eigene Volkssprache vor sich, und man hätte seine Bemerkung beherzigen sollen, als im achtzehnten Jahrhundert in der englischen Litteratur der Plan aufkam, eine neue, der Aussprache gemäße Schreibart einzuführen.[2]

Das Alphabet, selbst eine der größten und fruchtbarsten Erfindungen, enthält Stoff und Aufgabe zu weiteren Erfindungen. Da die alphabetischen Charaktere die Elementarlaute bezeichnen, so müssen sie, um Worte und Sätze auszudrücken, erst einzeln zusammengefügt werden, weshalb das Schreiben weit langsamer vor sich geht, als das Sprechen. Könnte man Charaktere erfinden, die statt der Laute sogleich Worte und ganze Wortgefüge bezeichnen, so würde sich auf diese Weise viel Zeit sparen und ebenso geschwind schreiben als sprechen lassen. Hier ist das Motiv zur Erfindung der stenographischen Kunst. Die gewöhnliche alphabetische Geltung der Lautzeichen kennt jeder, der lesen und schreiben kann. Da es nun mancherlei schriftliche Aufzeichnungen und Mittheilungen giebt, welche nicht für jedermann, sondern nur für einen oder wenige bestimmt sind, so muß man außer dem Vulgaralphabete noch „verborgene oder private Alphabete" haben, die nur Eingeweihte verstehen. Das esoterische Lautzeichen ist die Chiffre (ciphra). Hier berührt Bacon die Kunst des Chiffrirens und Dechiffrirens und verlangt, daß die dazu erforderlichen Zeichen für den Schreibenden so leicht und bequem, für den Uneingeweihten so unverständlich und zugleich so unverdächtig als möglich seien. Diese Aufgabe sei am glücklichsten gelöst, wenn man dasselbe Alphabet zugleich exoterisch und esoterisch

[1] De augm. VI, 1. Op. p. 146 flg. — [2] De augm. VI, 1. Op. p. 148.

brauche, so daß derselbe Brief zugleich einen Sinn habe für jedermann und einen verborgenen nur für die Eingeweihten (eine Erfindung gleichsam palimpsestisch zu schreiben). Das Vulgaralphabet enthalte den Stoff zu einer beliebigen Menge esoterischer Alphabete; man nehme zwei Lautzeichen, z. B. a und b, und bilde aus ihnen eine Complexion von fünf Stellen, so erhält man 32 Combinationen, von denen 24 statt der gewöhnlichen Buchstaben gesetzt werden, auf diese Weise entsteht aus zwei beliebigen Lautzeichen ein chiffrirtes Alphabet.[1]

c. Rhetorik.

Der zweite Hauptpunkt betrifft die Methode des Vortrags, die durch den Zweck des letzteren und die Natur der darzustellenden Objecte bestimmt wird. Man kann nicht alle Materien über denselben Leisten schlagen und nach einem vorräthigen Schema behandeln, daher die vorschriftsmäßigen Dispositionen, die dichotomischen Eintheilungen oder gar die sogenannte lullische Kunst für die Rhetorik völlig unbrauchbar und leer sind. Eine andere Art des Vortrags gehört sich für Anfänger, eine andere für Unterrichtete, welche die Wissenschaft fortbilden sollen. Ob die Darstellung weitläufig erklärend oder kurz und gedrängt, ob sie aphoristisch oder methodisch, behauptend oder fragend verfahren soll, richtet sich nach der jedesmaligen Aufgabe. Mit vorräthigen Regeln ist hier nichts auszurichten, und es ist thöricht, die Darstellung für alle Fälle an solche Richtschnuren binden zu wollen. Sie soll zweckmäßig eingerichtet werden, in jedem Fall die Mittel anwenden, welche den gegebenen Zweck erreichen, d. h. kurzgesagt sie soll klug sein. Daher nennt Bacon diesen zweiten Hauptpunkt auch „die Klugheit des Vortrags".[2]

d. Beredsamkeit.

Nun soll die Redekunst nicht bloß den Verstand unterweisen und überzeugen, sondern das Gemüth der Zuhörer beherrschen und ihrem Willen Impulse geben; sie soll Wahrheiten nicht bloß lehren, sondern durch die Wendung und den Schein, den sie ihnen für die Einbildungskraft zu geben weiß, in Motive des Handelns verwandeln und

---

[1] De augm. VI, 1. Op. p. 148—51. Wenn Bacon «ciphrae verborum» fordert und als erste Bedingung verlangt «ut siut expeditae, non nimis operosae ad scribendum», so ist darin die Aufgabe zur Erfindung der stenographischen Kunst angelegt. — [2] De augm. VI, 2. Op. p. 151—56 (scientia methodi = prudentia traditivae).

auf die Willensrichtung sowohl der Einzelnen als der Massen einwirken. Gerade darin liegt die Macht des Redners, der Triumph der Beredsamkeit. Mit Recht hat deshalb Aristoteles die Rhetorik zwischen die Dialektik auf der einen und die Ethik und Politik auf der andern Seite gestellt. Gegenwärtige Eindrücke sind immer mächtiger als vergangene und künftige. Darum muß der Redner, was er schildert, so lebhaft darstellen, daß es mit der Macht des gegenwärtigen Eindrucks die Gemüther ergreift, er muß die Kunst besitzen, alle Vorstellungen, die er ausprägt, leicht und gewaltig in die Phantasie der Zuhörer eindringen zu lassen. Wenn man die Tugend sehen könnte, sagt Plato, so würde alle Welt sie lieben. In diesem Sinne und in dieser Absicht soll der Redner die Tugend malen können. Das ist es, was Bacon „die Illustration der Rede" nennt und woraus er eine besondere Aufgabe der Rhetorik macht. Hier handelt es sich bloß um die vernunftgemäße Einwirkung auf die Phantasie der Zuhörer, die so mannichfaltig gestimmt ist, als deren Gemüthsart. Auf diese Stimmung muß sich der Redner verstehen, er muß in den Wäldern ein Orpheus, unter den Delphinen ein Arion sein können.[1]

Es giebt eine Menge populärer Vorstellungen sehr wirksamer und beweglicher Art, welche der Redner ganz in seiner Gewalt haben und gleichsam spielen muß, wie ein Virtuose sein Instrument. Er muß daher in der Behandlung solcher Vorstellungen geübt sein und auf diesem Gebiete einen Vorrath gleichsam von Bravourstücken besitzen, die ihm augenblicklich, wo er sie braucht, zur Hand sind. Bacon bezeichnet deshalb diesen Theil der rhetorischen Kunst als «ars promptuaria» und behandelt ihn anhangsweise in Beispielen. Ich glaube, daß aus diesem Bedürfniß in ihm selbst die Essays entstanden sind, sie liegen dicht neben seinen Parlamentsreden, sie sind aus dem rhetorischen Gebrauch und in Absicht auf denselben hervorgegangen, und aus einem Theil jener Essays hat er die Beispiele geschöpft, welche er hier in sein encyklopädisches Werk aufgenommen. Er giebt zwei verschiedene Arten solcher Beispiele und sagt selbst, daß beide aus einem Vorrath entlehnt sind, den er in seiner Jugend gesammelt und von dem er noch viel in Bereitschaft habe. Ich weiß keine Stelle, die so viel Licht über den Ursprung seiner Essays verbreitet als diese.[2]

---

[1] De augm. IV. Op. p. 156—58. — [2] Ebend. VI, 3. Op. p. 168.

Unter die populärsten Vorstellungen, die in der öffentlichen Schätzung eine sehr große und zugleich sehr schwankende und wetterwendische Rolle spielen, gehören offenbar die des Guten und seines Gegentheils. Ueber diese Werthe, die durch die Einbildung einen so mächtigen Einfluß auf die Urtheile und Affecte der Menge ausüben, sind die Leute in allerhand Täuschungen befangen, die sich aus Scheingründen ebenso leicht beweisen als aus guten Gründen zerstören lassen. Es ist für den Redner nothwendig, daß er die Sophistik, die auf dem Gebiete jener Vorstellungen herrscht, völlig durchschaut und bemeistert, daß er sich auf die Farben versteht, womit man das Gute und Böse ausmalt, daher wird es ihm sehr dienlich sein, wenn er in seinem Vorrath die „Farben des Guten und Bösen" besitzt: unter diesem Namen hatte Bacon schon der ersten Ausgabe seiner Essays eine Reihe solcher Betrachtungen mitgegeben, deren jede in gedrängter und scharfer Fassung, ganz dem rhetorischen Zwecke gemäß, ein Sophisma und dessen Widerlegung enthielt; er wiederholt sie hier als «exempla colorum boni et mali». Gut ist, was die Leute loben, schlecht, was sie tadeln: so lautet der erste Satz, dessen Geltung so weit reicht als die abhängige und bestechliche Einbildung der Menschen. Die Widerlegung zeigt, aus welcher trüben Quelle diese Schätzung herrührt, aus der öffentlichen Meinung, welche bald aus Unwissenheit täuscht, bald aus Absicht, wie der Kaufmann, der seine Ware lobt.[1]

Das zweite Beispiel sind die sogenannten „Antithesen", deren Bacon aus einem weit reicheren Vorrath an dieser Stelle 47 anführt. Das Thema sind populäre Begriffe, die fortwährend im Munde der Leute umlaufen und darum in der Gewalt des Redners sein müssen. Jeder dieser Begriffe hat seinen Werth und Unwerth, sein Für und Wider; es ist nun Bacons Aufgabe, in jedem dieser Fälle das Für und Wider dicht neben einander zu stellen, in der prägnantesten Fassung, so daß man den Eindruck erhält, als ob entgegengesetzte Pole aufeinander stoßen; jede seiner Wendungen ist leicht, spielend, pointirt und dabei so gedankenvoll und menschenkundig, daß man diese Antithesen mit ästhetischem Vergnügen liest und sich an der Gabe echten Witzes, welche dem Bacon zu Gebote stand, ergötzt. Die Themata, die zum größten Theil unter die allgemeinen Gegensätze von Gut und Uebel fallen, betreffen äußere Güter, wie Adel, Wohlgestalt, Jugend, Gesundheit, Familie, Reichthum, Ehre, öffentliches Ansehen, Herrschaft,

[1] De augm. VI, 3. Op. p. 163—68. Vgl. oben Buch I. Cap. VIII.

Glück, oder Untugenden, wie Aberglaube, Stolz, Undankbarkeit, Neid, Unkeuschheit, Grausamkeit u. s. f., oder Tugenden, wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltsamkeit, Beständigkeit, Großmuth, Wissenschaft, Gelehrsamkeit, Kühnheit, Liebe, Freundschaft u. s. f. Läßt sich für und wider den Reichthum etwas Besseres sagen als die paar Worte: „Reichthum ist eine gute Dienerin und die schlimmste Herrschaft"? Für die äußeren Ehren: „In ihrem Lichte werden sowohl die Tugenden als die Laster deutlicher gesehen, darum rufen sie jene hervor und zähmen diese". Dagegen: „die sie genießen, müssen die Meinung des Pöbels borgen, um sich für glücklich zu halten". „Wie sich Verstand und Glück verketten", sagt Goethe, „das fällt dem Thoren niemals ein." Bacon sagt vom Glück: „Es ist wie eine Milchstraße, ein Haufen verborgener Tugenden, die man nicht kennt". Ueber den Unwerth des Stolzes ist leicht zu reden, über den Werth desselben findet sich bei Bacon ein wahrhaft tiefsinniger Ausspruch: „wenn der Stolz von der Verachtung Anderer zur Selbstverachtung emporsteigt, so entsteht aus ihm unmittelbar die Weisheit". Um die Undankbarkeit zu erklären, sagt Bacon: „sie folgt aus der Einsicht in die Ursache der Wohlthat"; um sie zu verwerfen: „sie wird nicht durch Strafen gezüchtigt, sondern ist den Furien zu überlassen". Zum Lobe der Tapferkeit spricht er wie ein Stoiker: „nichts ist fürchterlicher als die Furcht", „die übrigen Tugenden befreien uns von der Herrschaft der Laster, die Tapferkeit allein von der des Schicksals". Gegen die Tapferkeit spricht er wie Fallstaff. Das Lob der Beständigkeit heißt: „sie erträgt Widerwärtigkeiten vortrefflich", der Tadel: „sie verursacht welche". Dem Schweigsamen muß man sagen: „Wenn du klug bist, so bist du thöricht; wenn du thöricht bist, so bist du klug". Die Schweigsamkeit loben, heißt die Gesprächigkeit tadeln und umgekehrt. Ein einziges inhaltschweres Wort hat er gegen die Großmuth zu sagen: „sie ist eine poetische Tugend!"[1] Es sind der Beispiele genug. Man wird sowohl in den Themata als in der Behandlung die Aehnlichkeit mit Bacons Essays leicht erkennen.

Als allgemeinen Anhang zur Darstellungskunst giebt Bacon einige Bemerkungen über Kritik und Pädagogik. Die Aufgabe der Kritik ist die Herausgabe und Beurtheilung der lesenswürdigen Schriftsteller; die Herausgabe besteht in der Herstellung und Erklär-

[1] De augm. VI, 3. Op. p. 167—182.

ung des Textes. In der Pädagogik verweist Bacon, was manche befremden wird, als Vorbild auf die Schulen der Jesuiten, die es verstanden haben, den Unterricht in großen Anstalten zu organisiren; das Collegium (institutio collegiata) sei besser als die Erziehung in der Familie und als der Unterricht in der gewöhnlichen Schule, denn das Zusammenleben der jungen Leute unter sich wecke die Nacheiferung und der beständige Verkehr mit den Lehrern die Bescheidenheit; aus Rücksicht auf die verschiedenen Begabungen müsse der Unterricht gründlich und langsam fortschreiten und dürfe nicht treibhausartig werden; bei der genauen Kenntniß der Zöglinge könne sich im Einzelnen die Erziehung nach den Anlagen richten und dadurch der Natur der Individualitäten gerecht werden. Mit ganz besonderer Anerkennung hebt Bacon hervor, daß die Jesuiten eine Kunst, welche als Gewerbe übelberufen, als Uebung vortrefflich sei, die Schauspielkunst (actio theatralis) in ihren Schulen pädagogisch zu verwerthen und dadurch eine Ausbildung der körperlichen Beredsamkeit, der Aussprache, des Gedächtnisses u. s. f. zu erzielen wissen, welche die gewöhnliche Erziehung zum Nachtheile der Zöglinge ganz vernachlässigt.[1]

Einundzwanzigstes Capitel.

Sittenlehre.

I. Aufgabe der Sittenlehre.

Die Ethik ist der Logik nebengeordnet. Wie diese den richtigen Verstandesgebrauch, so soll jene den richtigen Willensgebrauch lehren und hat darum zwei in ihrer Aufgabe enthaltene Fragen zu lösen: worin besteht das Willensobject oder der zu erreichende Zweck? Wie wird er erreicht, auf welchem Wege und durch welche Mittel? Die erste Frage betrifft das Gute, gleichsam das Musterbild (exemplar), welches der Wille zu verwirklichen hat, die zweite die dazu nöthige Ausbildung des Willens, die sittliche Geistescultur, die Behandlung und gleichsam Bewirthschaftung des psychischen Bodens, auf dem das Gute wachsen und gedeihen soll: darum nennt Bacon

[1] De augm. VI, 3. Op. p. 183—184.

dieſen zweiten Theil ſeiner Sittenlehre «georgica animi». Es iſt weit leichter, ſittliche Ideale und Muſterbilder aufſtellen als ſie verwirklichen und aus der menſchlichen Natur hervorgehen laſſen; die bisherige Ethik hat ſich die Sache leicht gemacht und weit mehr in der Lehre von den ſittlichen Muſtern als in der von der ſittlichen Bildung geleiſtet, ſie hat kalligraphiſche Vorſchriften gezeigt, aber nicht gelehrt, wie man zum Schreiben die Feder führt, ſie hat Aeneiden gedichtet, aber die Georgica fehlen, und ſo hat die frühere Philoſophie vielmehr eine rhetoriſche als eine natürliche Sittenlehre ausgebildet. Hier iſt der Hauptmangel. Die bisherige Sittenlehre iſt unpraktiſch. Die Sittenlehre praktiſch zu machen, iſt die Aufgabe, deren Löſung Bacon vermißt, und daher die Forderung, welche er ſtellt.[1] Freilich wird dieſe praktiſche Sittenlehre bei weitem nicht ſo glänzend und erhaben ausſehen, als die früheren Moralſyſteme mit ihren hochfliegenden Betrachtungen über das höchſte Gut und die höchſte Glückſeligkeit, aber ſie wird um ſo viel nützlicher und dem menſchlichen Leben näher ſein als dieſe. Denn ſie will ſich auf die Materien des menſchlichen Handelns ſelbſt einlaſſen und dieſe mit demſelben Intereſſe durchdringen als die Phyſik die Stoffe der Körper. Er wolle hier nicht ſeinen Witz leuchten laſſen, ſagt Bacon, ſondern nur das Wohl der Menſchheit im Auge haben; man müſſe das Erhabene mit dem Nützlichen verbinden, wie Virgil neben den Thaten des Aeneas auch die Lehren des Ackerbaus beſchrieben hat; die rechte Sittenlehre müſſe mit Demoſthenes ſagen können: „Wenn ihr thut, was ich euch rathe, ſo werdet ihr nicht bloß mich den Redner loben, ſondern euch ſelbſt, denn euer Zuſtand wird ſich bald zum Beſſern wenden".

II. Die Lehre vom Guten.

1. Die Grade des Guten.

Was nun zunächſt die Lehre vom Guten betrifft, ſo iſt wohl zu unterſcheiden, in welchem Sinne der Begriff gelten ſoll, ob einfach oder vergleichungsweiſe (bonum simplex und bonum comparationis), ob es ſich um die Arten oder Grade des Guten handelt? Die Alten haben dieſe Arten auseinandergeſetzt, und darin beſtand ihre ethiſche Hauptleiſtung; ſie haben ſich mit der Frage nach dem höchſten Gut außerordentlich viel beſchäftigt, und darin beſtand in ihrer Ethik

[1] De augm. VII, 1. Op. p. 186.

der Hauptstreit. Diesem Streit hat das Christenthum ein Ende gemacht, es hat das höchste Gut aus dem Diesseits in das Jenseits, aus der Philosophie in die Religion verwiesen, wir haben in dieser Rücksicht nur zu glauben und zu hoffen; das Gute, womit die philosophische Sittenlehre sich beschäftigt, ist eingeschränkt auf das diesseitige Leben und darf keine höhere Geltung in Anspruch nehmen als die relative menschlicher Werke.[1]

2. Die Arten des Guten.

Das Gute in Rücksicht auf das irdische Menschenleben zerfällt in zwei Arten, von deren richtiger Unterscheidung sowohl die Lösung streitiger Fragen als die Grundrichtung der Sittenlehre abhängt. Da alles Gute relativ ist, so muß man den Maßstab kennen, nach welchem, und das Lebensgebiet, für welches die Bestimmung desselben gilt: ob es gilt bloß für den Einzelnen oder für die menschliche Gemeinschaft. Das Gute im relativen Sinn ist das Nützliche; die beiden Arten sind das Einzelwohl und das Gesammtwohl (bonum individuale oder suitatis und bonum communionis). Das Einzelwohl geht auf den individuellen Genuß, das Gesammtwohl auf die sociale Pflicht. Nach der Werthschätzung dieser beiden Arten, je nachdem sie ausfällt, richtet sich die Unterordnung der einen unter die andere, und von hier aus entscheidet sich der Charakter der Ethik. Da die Bestimmung des Guten mit dem Lebenszweck zusammenfällt, der selbst aus den Bedürfnissen und dem Umfange der verschiedenen Lebensgebiete hervorgeht, so giebt uns jene Artunterscheidung zugleich die Einsicht in die Wurzeln oder Quellen des Guten: ob es aus dem Einzelinteresse oder aus gemeinnützigen Interessen entspringt, ob es im letzten Grunde egoistisch motivirt ist oder nicht. Daß die bisherige Sittenlehre in diese Triebfedern des Guten und Bösen nicht gründlich genug eingedrungen sei, rügt Bacon als einen ihrer Grundfehler.[2]

Die Natur selbst zeigt den richtigen Weg, denn sie geht überall auf die Erhaltung der Gattung und des Ganzen, die christliche Religion lehrt ihn, denn sie fordert die Hingebung und Aufopferung des Einzelnen für die Zwecke der Menschheit; die Alten dagegen haben in ihrer Sittenlehre denselben gründlich verfehlt, denn in ihren Streitigkeiten über das höchste Gut fragen sie nicht: was ist besser und werthvoller, der individuelle Genuß oder die sociale Pflicht? sondern: welcher

[1] De augm. VII, 1. Op. p. 187. — [2] De augm. VII, 1. Op. p. 187 flg.

individuelle Genuß ist der größte? Welche Art der persönlichen Selbstbefriedigung ist die vollkommenste? Dahin war in allen jenen Streitfragen über die menschliche Glückseligkeit, welche zwischen Sokrates und den Sophisten, den Cynikern und Cyrenaikern, den Stoikern und Epikureern, den Dogmatikern und Skeptikern geführt wurden, der Compaß ihrer Ethik gerichtet: was besser sei, ob das theoretische oder praktische Leben, Tugend oder Glückseligkeit, die Glückseligkeit der Gemüthsruhe oder der bewegten Sinneslust u. s. f.? Und am Ende kamen sie alle darin überein, daß je isolirter das Individuum sei, je unabhängiger und abgesonderter von der Welt, je weniger in deren Getriebe verflochten, um so wohler müsse es sich fühlen. Das war der Punkt, auf den sie alle zielten. Nur deshalb wurde das theoretische Leben höher geschätzt als das praktische, denn die Philosophie, wie einer der ersten Philosophen zu einem Könige sagte, verhalte sich zur Welt, wie die Zuschauer zu den olympischen Spielen. Es ist genußreicher und bequemer, die Wettkämpfe zu betrachten, als selbst daran theilzunehmen. Je mehr man sich von der Welt absondert und außer Berührung mit ihr hält, um so besorgter, zarter, empfindlicher wird das Gefühl für die eigene Würde; mit einem so dünnhäutigen Ehrgefühl, das sich überall ritzt, läßt sich in der wirklichen Welt nichts ausrichten, während die sittliche Tüchtigkeit abhärtet und eine Art militärischer Ehre sowohl fordert als ausbildet, welche dichter und fester gewebt ist.[1]

In der Ethik überhaupt hebt Bacon die praktische Seite hervor, die Lehre von der Charakterbildung; in der Lehre vom Guten insbesondere läßt er den Begriff der socialen Pflicht als den wichtigsten erscheinen. Eine solche Hervorhebung bedeutet bei Bacon allemal eine nothwendige, bisher ungelöste Aufgabe.

3. Das Einzelwohl.

Das Einzelwohl umfaßt die persönlichen (vom Gemeinwohl unabhängigen) Lebenszwecke, die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse und Begierden. Nun begehrt jedes Individuum von Natur dreierlei: es strebt sich zu erhalten, zu vervollkommnen, zu vervielfachen (fortzupflanzen). Da das letztere durch Erzeugung geschieht, so bezeichnet Bacon die Erfüllung dieser Begierde als «bonum activum» und unterscheidet davon die Befriedigung der beiden an-

[1] «— e *tela crassiore* minimeque tam tenui, ut quidvis illud vellicare et lacerare possit.» De augm. VII, 1. Op. p. 190.

deren, die nur auf den gegebenen Zustand des Individuums gerichtet sind, als «bonum passivum» (was der Selbsterhaltung dient, ist «bonum conservativum», was den eigenen Lebenszustand erhöht und steigert, «bonum perfectivum»). Sittlich handeln ist besser als sittliche Ideale im Kopfe haben und das Gute bloß betrachten, in der Betrachtung des Guten ist die Richtung auf das Gemeinwohl besser als die auf das eigene Beste, in der letzteren Richtung ist es besser, sich zu dem eigenen Wohl activ verhalten als passiv. Das passive Verhalten sucht nur das Angenehme, den bloßen Genuß, das Wohlleben, und alle darauf bezüglichen Meinungsverschiedenheiten bewegen sich um die Frage: wie man am besten lebt, ob dazu der Gleichmuth oder die Sinneslust, der ruhige Genuß oder der bewegte u. s. f. tauglicher sei? In dieser Richtung, so meint Bacon, ging die Moralphilosophie der Alten. Sie ist falsch. Activ sein ist in jedem Sinne werthvoller als sich passiv verhalten; es ist ein höherer Grad der Selbstbefriedigung, sich in Werken bethätigen als in Genüssen. Der Genuß ist vergänglich, „die Werke folgen uns nach". Wer bloß genießen will, bleibt beim Alten, wer sich fortpflanzen und vervielfältigen will, strebt nach Neuem. Indessen ist diese active Selbstbefriedigung wohl zu unterscheiden von der Wirksamkeit für das gemeine Beste, denn man kann aus Thatendurst diesem zuwiderhandeln, wie es z. B. im monstrosen, weltzerstörenden Ehrgeize geschieht, jener «gigantea animi conditio».[1]

4. Das Gesammtwohl.

Die socialen Pflichten unterscheidet Bacon in allgemeine und besondere (officia generalia und respectiva), jene sind bedingt durch die Natur der menschlichen Gattung, diese durch die besonderen menschlichen Verhältnisse, die letzteren umfassen die Pflichten des Berufs, des Standes, der Familie, Freundschaft, Collegialität, Nachbarschaft u. s. f. Bacon verhält sich hier nur andeutend, nicht ausführend. Indem er die Berufs- und Standespflichten hervorhebt, streift er schon das Gebiet der Politik und sagt hier dem Könige, der ein pedantisches Buch über den Regentenberuf geschrieben, die gesuchtesten Schmeicheleien, wobei er in Betreff der nothwendigen Einschränkungen der königlichen Gewalt gerade die Weisheit und Gesinnungen rühmt, welche Jakob nicht hatte. Sehr charakteristisch ist, was Bacon auf diesem Gebiete der Sittenlehre vermißt. Ueber

[1] De augm. VII, 2. Op. p. 191—193.

die politiſchen Pflichten und Tugenden iſt viel geredet, bei weitem weniger ſind die entgegengeſetzten Laſter erkannt, die gerade hier auf den verborgenen Pfaden des Staatslebens in Schlangenwindungen alle Moral zu umgehen und aus der Täuſchung eine gefährliche Kunſt zu machen wiſſen. Man muß dieſe Schlangenkünſte, die «malae artes», ſehr genau kennen, um ihr Gift zu vermeiden und ihre Klugheit ſich anzueignen, damit das Wort: „klug wie die Schlangen und ohne Falſch wie die Tauben" richtig erfüllt werde. Die ſociale Pflichtenlehre ſagt nur, was die Menſchen thun ſollen; die Lehre von den entgegengeſetzten Laſtern ſagt, was ſie wirklich thun. Die verderblichen und mannichfaltigen Künſte der Täuſchung ſind die Gefahr, der man nur entgeht, wenn man ihr ſcharf ins Geſicht ſieht. Hier gilt, ſagt Bacon vortrefflich, die Fabel vom Baſilisken, der durch den Blick tödtet und getödtet wird; alles kommt darauf an, wer den Andern zuerſt erkennt: trifft uns zuerſt der Blick des Baſilisken, ſo ſind wir verloren, umgekehrt tödten wir ihn. Daher iſt Machiavelli zu preiſen, der in ſeinem Buch vom Fürſten dieſen Baſilisken ſo vollkommen beſchrieben und getroffen hat. Bacon verlangt von der Sittenlehre, daß ſie den ſocialen Pflichten (beſonderer Art) gegenüber die böſen und geheimen Künſte der Politik in einem «tractatus de interioribus rerum» enthülle und dieſem Thema eine ſehr ernſthafte Satyre (satyra seria) widme.[1] Unwillkürlich ſind wir bei dieſer Stelle an die Worte des ſhakeſpeariſchen Richard erinnert, der ſeine Meiſterſchaft gerade in den Künſten rühmt, für deren Schilderung Bacon ein Kapitel der Sittenlehre fordert:

Ich will mehr Schiffer als die Nix erſäufen,
Mehr Gaffer tödten als der Baſilisk,
Ich will den Redner gut wie Neſtor ſpielen,
Verſchmitzter täuſchen als Ulyß gekonnt,
Und Sinon gleich ein zweites Troja nehmen,
Ich leihe Farben dem Chamäleon,
Verwandle mehr wie Proteus mich und nehme,
Den mörderiſchen Machiavell in Lehr'.[2]

III. Die Sittencultur.

1. Das ſittliche und leibliche Wohl.

Das Gute im praktiſchen Sinne ſind die gemeinnützigen Zwecke, die nicht bloß theoretiſch abgehandelt und gerühmt, ſondern

[1] De augm. VII, 2. Op. p. 194—96. — [2] Vgl. meine Schrift „Shakeſpeares Charakterentwicklung Richards III." (Heidelberg 1868.) S. 86.

erfüllt und ins Werk gesetzt sein wollen. Hier findet Bacon die zweite und wichtigste Aufgabe der Sittenlehre: sie soll die menschliche Seele tüchtig machen zum gemeinnützigen Handeln. Diese Tüchtigkeit ist echte Tugend, und es ist Sache der Ethik, die Tugenden nicht bloß zu beschreiben, sondern zu erzeugen. Das wollte auch Aristoteles, er hat es gefordert, aber nicht geleistet; das Feld der eigentlichen ethischen Seelsorge liegt unbebaut, und so lange man nicht versteht, Sitten und sittliche Charaktere zu bilden, bleibt die Lehre vom Guten eine Bildsäule ohne Leben.[1]

Das Wohl der Seele, wie Bacon im Anhange zu diesem zweiten Theil seiner Sittenlehre erörtert, vergleicht sich dem leiblichen Wohl und unterliegt ähnlichen Bedingungen. Wie die Somatologie Gesundheit, Schönheit, Kraft und Genuß des Körpers zu bedenken hat, so soll die Ethik als Seelsorge gerichtet sein auf die Gesundheit des Geistes, die Schönheit der Sitten, die Stärke der Thatkraft und jene Lebensheiterkeit und Frische, die das Gegentheil stoischer Melancholie und Stumpfheit ist. Wenn alle diese vier Bedingungen zusammen und auf gleiche Weise erfüllt sind, so ist eine sittliche Vollkommenheit erreicht, die freilich nur in den seltensten Fällen gelingt.[2]

2. Die sittliche Gesundheit.

Die vorzüglichste unter jenen vier Bedingungen ist die Gesundheit. Die Seele ist gesund, wenn sie tüchtig und gewöhnt ist zu gemeinnützigem Handeln. Für die Gesundheit sorgen, heißt sie vor Störungen bewahren und aus denselben wiederherstellen. Es verhält sich darin mit der geistigen Gesundheit, wie mit der leiblichen. Um ihre Aufgabe zu erfüllen, muß die Medicin die Beschaffenheit des Körpers (Constitution), die Natur der Krankheit und die richtigen Heilmittel kennen; an dem Vorbilde der Medicin orientirt sich die Ethik am besten über ihre eigenen Aufgaben: der Leibesverfassung entspricht die Gemüthsbeschaffenheit oder Gemüthsart, den Krankheiten, welche die Harmonie des Körpers stören, entsprechen die Gemüthsbewegungen, welche die Seele verstimmen und trüben, den körperlichen Heilmitteln entsprechen die ethischen. Darum hat die Ethik als Seelsorge die dreifache Aufgabe der Einsicht in die Gemüthsarten oder Charaktere, in die Gemüthsbewegungen

[1] De augm. VII, 3. Op. p. 197. — [2] Ebend. VII, 3. (Additamentum.) Op. p. 204—206.

oder Affecte und in die Heilmittel. Ohne eine genaue Kenntniß der menschlichen Charaktere und Affecte, die sich zur Seele verhalten, wie der Sturm zum Meer[1], ist eine richtige Anwendung moralischer Heil- und Bildungsmittel, d. h. überhaupt moralische Bildung nicht möglich. Die menschlichen Charaktere und Affecte sind gegeben, die moralischen Bildungsmittel sind zu finden. Nur in dieser Rücksicht ist die Ethik erfinderisch. Was die menschliche Natur selbst betrifft, so kann und soll sie nicht Erfindungen machen, sondern bloß Erfahrungen. Ihre Erfahrung ist wirkliche Menschenkenntniß, das Studium der Charaktere und Leidenschaften; ihre Erfindung sind die Mittel der sittlichen Cultur. So hält sich die baconische Sittenlehre völlig im Geiste der baconischen Philosophie: Erfindung gegründet auf Erfahrung, praktische Menschenbildung gegründet auf praktische Menschenkenntniß. Diese letztere ist das Fundament aller Sittenlehre.[2]

Es giebt keine Moral aus allgemeinen Regeln. Weder können wir die Menschen mit Einem Schlage moralisch machen durch die rhetorische Ankündigung und das wortreiche Lobpreisen der Tugend, noch jeden auf dieselbe Weise. Der Sittenlehrer muß die psychischen Eigenthümlichkeiten der Menschen ebenso sorgfältig untersuchen, als der Arzt die körperlichen. Es giebt in der Ethik so wenig als in der Medicin eine Panacee. Der Landwirth prüft die verschiedenen Beschaffenheiten des Bodens, denn es ist unmöglich, auf jedem jedes zu pflanzen, der Arzt die verschiedenen Constitutionen des menschlichen Körpers, die so mannichfaltig und zahlreich sind als die Individuen, der Ethiker die verschiedenen Gemüthsbeschaffenheiten, die so vielfältig sind als die körperlichen Constitutionen. Eben diese Grundlage praktischer Menschenkenntniß vermißt Bacon in der bisherigen Sittenlehre, die aus abstracten Grundsätzen und für abstracte Menschen gemacht war und in der Anwendung ebenso charlatanistisch ausfällt, als eine Medicin, die allen Kranken dieselbe Arznei verschreibt. So wenig die Physik Natur machen oder die Elementarstoffe der Körper verändern kann, so wenig kann die Ethik die Menschen aus anderem Stoffe machen, als sie gemacht sind. Die Physik fordert Naturkenntniß, die Ethik Menschenkenntniß; die Physik sucht die Mittel, um auf Grund ihrer Naturkenntniß neue Erfindungen zu machen und das äußere Wohl der Menschen zu

[1] De augm. VII, 3. Op. p. 199. — [2] De augm. VII, 3. Op. p. 197 flg.

befördern, die Ethik sucht die Mittel, um auf Grund der Menschenkenntniß die Sittencultur zu befördern und die Liebe zu gemeinnützigem Handeln.

3. Charaktere.

Die menschlichen Charaktere bilden sich (nach dem goetheschen Ausspruch) „im Strome der Welt", unter dem Drange des eigenen Naturells und den äußeren Einflüssen des Schicksals, so mannichfaltig diese sind; sie werden daher besser in der Welt und im Leben als in Büchern studirt, die gewöhnliche Lebenserfahrung besitzt mehr Menschenkenntniß als die gelehrte Litteratur, und man wird finden, bemerkt Bacon, daß in dieser Rücksicht die gemeinen Reden der Menschen klüger sind als die meisten Bücher. Will man aus Büchern Menschenkenntniß gewinnen, so gewähren die philosophischen Schriften die wenigste Ausbeute, dagegen die reichste solche Darstellungen, welche uns das große Schauspiel der Welt und der darin wirksamen Charaktere nach dem Leben vorführen im geschichtlichen oder poetischen Abbild. Man halte sich deshalb an die Dichter, namentlich die dramatischen, und besonders an die besseren Geschichtsschreiber, die uns die Charaktere nicht in Lobreden und losgelöst von dem Grunde ihrer Zeit, sondern mitten auf der Weltbühne und eingewebt in den Gang der Begebenheiten schildern. Unter den alten nennt Bacon den Livius und Tacitus, unter den neueren Commines und Guicciardini und findet, daß die historischen Charakterbilder eines Scipio und Cato, eines Tiberius, Claudius und Nero, eines Ludwig XI., Ferdinand von Spanien u. s. f. sehr lehrreiche Beiträge zu jener Menschenkenntniß liefern, deren die Sittenlehre bedarf. Auch die Briefe und Berichte der Gesandten und fürstlichen Räthe, die bisweilen vortreffliche Charaktergemälde enthalten, können der Ethik gute Dienste leisten. Das alles sind Materialien, welche die Ethik in ihrer Weise und zu ihren Zwecken verarbeiten soll. Aus dem reichen Schatze ihrer menschenkundigen Welterfahrung, angesammelt aus dem Leben selbst, aus Geschichtsschreibern und Dichtern, aus dieser Fülle individueller Charakterbilder, wird sie leicht gewisse Charaktergrundrisse und Typen (imaginum lineae) entwerfen können, welche die menschliche Natur, wie sie in Wahrheit ist, ethisch anschaulich machen.[1]

[1] De augm. VII, 3. Op. p. 198 flg.

4. Affecte.

Die Sittencultur würde eine leichte Arbeit haben, wenn ihr nicht auf Schritt und Tritt die menschlichen Begierden und Leidenschaften im Wege ständen. Das sind menschliche Naturmächte, denen man, wie der Natur überhaupt, nur beikommen kann, wenn man sie einsieht. Darum fordert Bacon eine Naturgeschichte der Affecte und findet diese Lehre, ohne welche es keine wahre Menschenkenntniß giebt, in der bisherigen Philosophie theils gar nicht bearbeitet, theils sehr vernachlässigt; Aristoteles hat in seiner Rhetorik viel Scharfsinniges über die Art und Erregung der Affecte gesagt, die Stoiker haben sich in mancherlei Definitionen versucht, man hat auch Abhandlungen über einzelne Affecte geschrieben, aber sie sind weder in ihrem natürlichen Zusammenhange noch am richtigen Ort, nämlich in der Ethik, behandelt worden. Diese von Bacon geforderte Aufgabe einer Naturgeschichte der Affecte in ethischer Absicht hat von den folgenden Philosophen keiner tiefer und gründlicher gelöst als Spinoza.[1] Bacon verlangt, daß sie nach dem Leben geschildert werden, wie sie entstehen und wachsen, wie sie erregt, gesteigert, gemäßigt und bemeistert werden, wie man sie fängt, den Affect durch den Affect, wie auf der Jagd Thiere durch Thiere, gegenseitig einschränkt wie im Staat Partei durch Partei, die einen durch die andern regiert, zuletzt durch Hoffnung und Furcht alle anderen beherrscht, und wie sich auf diese praktische Einsicht in die Natur der Affecte die Regierungskunst und Politik gründet. Durch die Affecte werden die Charaktere bewegt. Man kann diese nicht schildern und treffen ohne jene, daher weiß Bacon auch zum Studium der menschlichen Leidenschaften die Ethik auf keine bessere Quelle zu verweisen als auf die Geschichtsschreiber und Dichter. Er hätte statt aller einen einzigen nennen sollen, der in seinen dramatischen Werken das vollendete, reichste, unerschöpfliche Abbild menschlicher Charaktere und Leidenschaften entfaltet hat: seinen Landsmann und Zeitgenossen Shakespeare. So wie Bacon den Menschen von Seiten der Ethik erkannt wissen will, so hat ihn Shakespeare gedichtet.[2]

5. Bildung.

Um nun die praktische Aufgabe der Sittenlehre zu lösen, muß man die Affecte zu zähmen und in Organe des gemeinnützigen Hand-

[1] Vgl. meine „Geschichte der neuern Philosophie". Bd. II. (4. Aufl.) Cap. XVIII. — [2] De augm. VII, 3. Op. p. 199 flg.

eins umzubilden wissen. Dazu giebt es der Hülfsmittel viele, sämmtlich aus der Natur der Verhältnisse geschöpft, aus den natürlichen Neigungen des Individuums, den geselligen Einflüssen, der intellectuellen Erziehung u. s. f. In dem Uebergewicht einzelner Leidenschaften liegt die Gefahr, daher ist das Gleichgewicht der Affecte die zu erzeugende Disposition. Eine herrschende Leidenschaft läßt sich nicht gewaltsam ausrotten, sondern nur allmählich bewältigen, auf natürlichem Wege, man muß die ihr entgegengesetzte Neigung befördern und mit allen möglichen Mitteln verstärken, bis sie gleichsam alpari steht. So kann man die Seele gerade machen, wie einen krummen Stab, den man vorsichtig und allmählich biegt. Die Gewöhnung ist der Weg, den die sittliche Erziehung zu nehmen hat; er führt von der ersten Natur zur zweiten, von der rohen zur gebildeten und ist in seinen Richtungen so verschieden als die Anlagen und Neigungen der Menschen. Um eine Fähigkeit in Fertigkeit zu verwandeln, nimmt die Bildung den Weg, welchen die erste Natur bezeichnet, sie geht in der Richtung des Talents; um das Laster zu verhüten, zu dem eine übermäßige Leidenschaft hinneigt, nimmt die Bildung den Ausgangspunkt ihres Weges von der entgegengesetzten Neigung. Es giebt eine natürliche Neigung, die auf den Endzweck des Lebens selbst geht und bestimmt ist, alle übrigen zu beherrschen: der Sinn für die Gemeinschaft, die Hingebung an das Ganze, die Liebe, in der das höchste Naturgesetz übereinstimmt mit dem höchsten Gesetz des christlichen Glaubens. Sie ist der einzige Affect, der die Seele erweitert, der einzige, der kein Uebermaß hat und darum das Streben nach dem Höchsten erlaubt und fordert. Das Streben nach der Macht und Weisheit Gottes hat den Fall erzeugt, aber wenn wir Gottes Liebe und Güte gleichkommen wollen, so werden wir ihm ähnlich.

In der Lehre von den socialen Pflichten streift die baconische Sittenlehre schon das Gebiet der Politik; indem sie auf die Liebe als die höchste aller Neigungen und Pflichten hinweist, berührt sie das Gebiet der Religion.

Die Summe dieser Ethik liegt in dem Satz, der das Gepräge der ganzen baconischen Philosophie trägt: Menschenbildung gegründet auf Menschenkenntniß, die auf einer Erfahrung beruht, welche selbst aus den lautersten und tiefsten Quellen geschöpft ist. Die Träume

der Ethik, sagt Bacon, sollen durch das Thor von Horn, nicht durch das von Elfenbein kommen.[1]

Ich gebe als Anhang folgendes Schema der baconischen Ethik:

Sittenlehre.

Das Gute					Die sittliche Bildung		
Arten				Grade	Menschenkenntniß		Menschenbildung
Einzelwohl		Gemeinwohl (sociale Pflichten)			Charaktere	Affecte	
activ	passiv	allgemeine	besondere				

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Gesellschaftslehre.

Die Anthropologie hatte Bacon eingetheilt in die Lehre von der menschlichen Natur und die von der menschlichen Gesellschaft: jene verzweigt sich in die verschiedenen Gebiete des körperlichen und geistigen Menschenlebens, diese hat es zu thun mit dem bürgerlichen Verkehr, einer äußerst verwickelten, daher in Grundsätze schwer auflöslichen Materie. Und zwar sind es Schwierigkeiten doppelter Art, denen die Auseinandersetzung der «scientia civilis» unterliegt, denn zu der complicirten Natur der bürgerlichen Gesellschaft kommt die geheime und verborgene Natur der Staatskunst; jene erschwert die wissenschaftliche, diese die offene Behandlung der hierher gehörigen Gegenstände. Die Regeln der Regierungskunst seien Arcana, die vor aller Welt zu erörtern am wenigsten dem erlaubt sei, welcher sie übe. Was daher diesen Theil der Gesellschaftswissenschaft betrifft, sagt Bacon, indem er sich an den König richtet, so zieme es ihm, dem hochgestellten Staatsmann, sich in Schweigen zu hüllen, er habe in seinem Abriß der Künste eine vergessen, welche er jetzt an seinem eigenen Beispiele zeigen wolle, die Kunst des Schweigens, welche Cicero für einen Theil der Beredsamkeit halte; er werde hier das Beispiel des letzteren befolgen, der in einem seiner Briefe an den Atticus schreibt: „An dieser

[1] De augm. VII, 3. Op. p. 200—206.

Stelle habe ich etwas von deiner Beredſamkeit angenommen, denn ich habe geſchwiegen".[1]

Unter den vorangegangenen anthropologiſchen Wiſſenſchaften ſteht der Politik am nächſten die Ethik, mit der Bacon jene vergleicht. Das ſittliche Regiment habe es mit dem Einzelnen und deſſen Geſinnung zu thun, das politiſche mit der Maſſe und deren Handlungsweiſe; daher ſei das Amt der Ethik ſchwieriger als das der Politik; denn die Bewegungen und Veränderungen der Maſſe ſeien langſamer und regelmäßiger als die Einzelner, die ihre Richtung ſchnell und plötzlich ändern können; eine Heerde Schafe, wie Cato von den Römern zu ſagen pflegte, ſei leichter zu treiben als eines für ſich; endlich ſei das Ziel der politiſchen Sorgfalt leichter zu erreichen als das der ethiſchen, da unter dem politiſchen Geſichtspunkt nur Uebereinſtimmung der Handlungen mit dem Geſetz, unter dem ethiſchen dagegen Uebereinſtimmung der Geſinnung mit der Pflicht, dort «bonitas externa», hier «bonitas interna» gefordert werde. Oder, wie dieſen Unterſchied Kant ausgedrückt hat: die Politik verlange bloß die Legalität der Handlungen, die Ethik deren Moralität.[2]

Wird nun das bürgerliche Zuſammenleben ſo gefaßt, daß von jeder ſyſtematiſchen oder principiellen Behandlung ebenſo abgeſehen wird als von der Maßgebung ethiſcher Zwecke, ſo konnte Bacon nichts anderes übrig behalten als eine aphoriſtiſche Betrachtungsweiſe, gerichtet auf die äußeren Intereſſen der menſchlichen Coexiſtenz und geſchöpft aus ſeinem Schatze menſchenkundiger Welterfahrung. Das der «scientia civilis» gewidmete Buch ſeiner Encyklopädie fällt ganz in die Sphäre und Richtung ſeiner Eſſays, und es finden ſich, mit der Sammlung der letzteren verglichen, in jedem ſeiner Theile Parallelſtücke.

Die drei Theile nämlich, in welche Bacon ſeine ſocialpolitiſchen Betrachtungen zerfallen läßt, ſind dem geſelligen Verkehr oder Umgang, den Geſchäften und der Rechtsordnung oder Regierung gewidmet. Der geſellige Umgang ſchützt vor Einſamkeit, der Geſchäftsverkehr gewährt Hülfe und Unterſtützung, die öffentliche Gerechtigkeit

[1] De augm. Lib. VIII, 1. Op. p. 205. Dieſes Buch ſeiner Encyklopädie hat Bacon mit dem vollen Bewußtſein ſeiner politiſchen Würde geſchrieben, und da er an einer Stelle ausdrücklich ſagt, daß er ſeit vier Jahren das höchſte Staatsamt bekleide, ſeit 18 Jahren dem Könige diene, ſo fällt (ſeinen Worten gemäß) die Abfaſſung in das Jahr 1621, alſo unmittelbar vor ſeinen Sturz. Vgl. ep. 3. Op. p. 236. — [2] Ebend. VIII, 1. Op. p. 206.

in der Hand der Regierung sichert uns gegen Unrecht. Die Wohlthaten der bürgerlichen Coexistenz bestehen daher in der Geselligkeit, in der gegenseitigen Förderung und im Rechtsschutz. Wie nun der Umgang, der Geschäftsverkehr, der Staat einzurichten sei, damit jener dreifache Nutzen sicher erreicht werde, das ist die eigentliche Aufgabe der baconischen «scientia civilis», die sich demnach beschränkt auf eine Reihe von Anweisungen oder Regeln zur Klugheit im Umgang, in Geschäften, in der Regierung.[1]

Die homiletische Klugheit (prudentia in conversando) besteht in dem höflichen und einnehmenden Betragen, in dem sicheren und maßvollen Anstand, gleich entfernt von anmaßender und unterwürfiger Art, von roher Natürlichkeit und theatralischer Ziererei, vollkommen beaufsichtigt und geregelt, ohne gekünstelt zu sein, in Haltung und Geberde, in Mienenspiel und Rede; das Benehmen im geselligen Verkehr gleiche einem bequemen und wohleingerichteten Kleide, das nirgends zu eng und überall so drapirt sei, daß es die guten Eigenschaften unserer Natur hervorhebe und die Mängel verberge.[2]

Die Geschäftsklugheit (prudentia in negotiando), die den Gelehrten gewöhnlich abgeht und deren Theorie Bacon unter den bisherigen Wissenschaften vermißt, hat zweierlei zu bedenken: 1) wie man andere bei den mannichfachen und zerstreuten Anlässen der Privatgeschäfte des Lebens (occasiones sparsae) am besten berathe, und 2) wie man sein eigenes Glück herstelle und die Lebensziele, welche man verfolgt, am sichersten erreiche. Die erste Kunst, andere gut zu berathen, nennt Bacon sapere, die zweite, sich selbst gut zu berathen, sapere sibi[3]; man kann die eine haben ohne die andere, die echte Lebensklugheit soll beide vereinigen.

Um die Denkweise darzulegen, aus der bei allen möglichen Gelegenheiten die besten und klügsten Rathschläge für andere geschöpft werden, hat Bacon beispielsweise 34 salomonische Sprüche genommen, die er Parabeln nennt und jedesmal so erläutert, daß sie unmittelbar auf Fälle des täglichen Lebens angewendet und nutzbar gemacht werden, wie z. B. der Satz, daß das Ende der Rede besser sei als der Anfang, daß der Weg der Faulen durch Dornen gehe u. s. f.[4]

[1] De augm. VIII, 1. Op. p. 206. — [2] De augm. VIII, 1. Op. p. 206—208. Vgl. Sermones fideles Nr. LVIII, de civili conversatione. Op. p. 1240 flg. — [3] De augm. VIII, 2. Op. p. 221. — [4] Ebend. VIII, 2. Op. p 209—20 = Sermones fideles etc. (Lugd. Bat. 1644) Nr. LIX.

Indessen fordert die praktische Lebensklugheit, daß man nicht bloß fremde Geschäfte wohl berathen, sondern namentlich die eigenen Angelegenheiten gedeihlich führen und gleichsam der Baumeister oder, um mit dem Sprüchwort und Bacon zu reden, „der Schmied seines Glücks" werden könne. Dazu gehört als die wesentlichste aller Bedingungen Menschenkenntniß, eine richtige und unverblendete Schätzung sowohl seiner selbst als der Menschen, mit denen man lebt, denn darin besteht das Material, aus dem jeder sein Glück zu gestalten hat, und ohne Kenntniß des Baumaterials wird niemand ein Baumeister. Man muß, sagt Bacon, sich das Fenster des Momus verschaffen, um in die verborgensten Schlupfwinkel der menschlichen Herzen zu sehen, und zu dieser Einsicht seien eine Menge feiner und sorgfältiger Beobachtungen nothwendig, da man einerseits das menschliche Thun und Treiben von dem äußeren Schein, welchen es in Miene, Wort und Werk annimmt, bis in den innersten Kern der Gemüthsbeschaffenheit und Motive zu verfolgen, andererseits den Leumund zu beachten habe, indem man die Einflüsse, die ihn bestimmen, wohl unterscheidet. Denn manche Eigenthümlichkeiten werden am schärfsten von Freunden, andere von Feinden, andere von Hausgenossen u. s. f. wahrgenommen. Am besten erkenne man die Menschen aus einer tiefen Beobachtung ihrer Charaktere und Absichten, nur müsse man, um sich vor Täuschungen zu schützen, die letzteren in der Regel nicht zu großartig und zu hoch fassen, denn es pflege uns mit den Absichten anderer wie mit deren Vermögensumständen zu gehen, gewöhnlich werden sie überschätzt und man finde kleinere Summen, als man erwartet.

Aber auch die richtigste Kenntniß anderer wird zur Gründung des eigenen Glücks demjenigen nicht viel helfen, welcher sich selbst falsch beurtheilt und durch Trugbilder verblendet. Vielmehr ist alle Menschenkenntniß auf echte Selbstkenntniß gegründet und ohne diese nicht möglich; wer sich nicht in das eigene Innere das Momusfenster geöffnet hat, für den ist es blind nach außen. Unter jener Selbstkenntniß aber, die den richtigen Lebensweg erleuchtet, versteht Bacon weder die sokratische Speculation über die Menschennatur im Allgemeinen, noch das Beäugeln individueller Absonderlichkeiten, denn mit solchen Arten der Selbstschätzung macht man keine Laufbahn, sondern er verlangt die Selbsterkenntniß im Spiegel des Zeitalters. Jeder ist das Kind seiner Zeit, daher die Selbsterkenntniß, wie jede Wahrheit, die Tochter der Zeit. Wir finden Bacon auch hier, wo

er die Selbstbetrachtung an den richtigen Ort rückt, in völliger und seiner Uebereinstimmung mit der Richtung seiner ganzen Philosophie. Zeitgemäß denken heißt ihm philosophiren; sich selbst im Spiegel der Zeit betrachten heißt ihm sich erkennen. Wer über die Zeit, in welcher er lebt, im Dunkeln bleibt oder sich Trugbildern hingiebt, verkennt sich selbst und vergreift sich von vornherein in seinen Zielen. Daher ist die richtige Wahl der Lebensart, des Berufs, der Freunde, das Geltendmachen des eigenen Werthes auf dem ihm gemäßen Gebiet, der Eintritt in den erfolgreichen Wettstreit, in die richtige Mitbewerbung, die haushälterische Verwaltung der eigenen Tugenden und Mängel, mit einem Wort die gesammte Einrichtung und Ordnung des Lebens bedingt durch die richtige Werthschätzung der Dinge, durch jene klare Erkenntniß der Zeitgrößen (die eigene Natur und deren Vermögen miteingerechnet), welche Bacon eine «mathematica vera animi» nennt.[1] Und hier gelte die Grundregel: daß man die eigenen Mittel und Fähigkeiten wohl erwäge, sich nicht Kräfte zutraue, die man nicht hat, die vorhandenen nicht überschätze und alle Anstrengungen darauf richte, diese Mittel zu vermehren. Denn nicht das Geld, sondern die Geisteskräfte sind die Nerven des Glücks; das Glück ist die Frucht hartnäckiger Arbeit, nicht blinder Schicksalsgunst: darum soll man der Schmied des Glücks sein, nicht der zudringliche Freier.

Die eigentliche Regierungskunst übergeht Bacon mit jenem ausdrucksvollen Schweigen, das er dem Staatsmann zur Pflicht macht und womit er sich selbst als einen Träger der Staatsgeheimnisse ankündigt. Nur um die Stelle nicht ganz leer zu lassen, will er zwei nach außen gelegene Punkte zwar nicht ausführlich erörtern, aber durch Andeutungen darauf hinweisen. Der erste betrifft die Macht des Staats, der zweite die Form der öffentlichen Gesetzgebung, auf der die bürgerliche Rechtsordnung beruht. Wie jedes lebendige Wesen, strebt der Staat nach Erhaltung und Vermehrung seines Daseins, die Vermehrung besteht in der Entfaltung seiner Kräfte nach innen, in der Erweiterung seiner Grenzen nach außen. Das sind drei Aufgaben der Staatskunst, von denen Bacon hier nur die dritte in Angriff nimmt: „die Erweiterung der Grenzen des Reichs". Er meint die Kunst, deren sich Themistokles rühmte, als er bei einem Gast-

[1] De augm. VIII, 2. Op. p. 220—36 = Sermones fideles etc. (Lugd. Bat. 1644) Nr. LX (faber fortunae).

mahl aufgefordert wurde, die Laute zu spielen: „Spielen kann ich nicht", sagte Themistokles, „aber ich kann aus einer kleinen Stadt eine große machen". Das sei die Kunst, fügt Bacon hinzu, die sich in der Umgebung der Könige höchst selten finde, denn die Hofleute seien in der Regel zum Tändeln geschickter als zum Herrschen und bessere Musikanten als Staatsmänner. Er selbst, indem er auf die Frage, wie man ein Reich vergrößere, sich einläßt, hat das Beispiel der Römer und Machiavelli vor sich, von dem er schon früher bemerkte, daß er die Geschichte wieder politisch gedacht und dargestellt habe. Im Uebrigen schreibt Bacon als englischer Staatsmann, der, wie man sieht, die Größe und das Wachsthum des eigenen Vaterlandes dicht vor Augen hat; er fordert die Kriegstüchtigkeit der Bürger, die ökonomischen Bedingungen, welche die Bevölkerung kräftig und stark machen, die Befreiung und Hebung des Bauernstandes, die Organisation der Wehrkraft in einem stehenden Heere, Volkszustände, die ihrer ganzen Einrichtung nach sicher sind vor inneren Kriegen, dagegen stets gerüstet zu äußeren, jedem Feinde gewachsen, bei jeder rechtmäßigen Gelegenheit zur Kriegsführung bereit; der Bürgerkrieg gleiche der Fieberhitze, der auswärtige dagegen der Wärme, die aus der Bewegung hervorgehe und der Gesundheit diene; vor allem aber müsse die Herrschaft zur See erzielt und bewahrt werden, denn sie allein führe zur Weltherrschaft und sei gleichsam «monarchiae epitome». Hier berührt er den Lebensnerv der Machtstellung Englands. „Um den Gipfel der Herrschaft zu erreichen", sagt Bacon, „ist heutzutage und zumal in Europa die Seemacht, welche jetzt unserem Großbritannien zu Theil geworden ist, von der größten Bedeutung, einmal weil die meisten Reiche Europas nicht einfach binnenländisch sind, sondern zum größten Theil von Meer umgeben, dann weil die Schätze und Reichthümer beider Indien derjenigen Macht zufallen, welche das Meer beherrscht."[1]

[1] De augm. VIII, 3. Op. p. 237—40 (exemplum tractatus de proferendis finibus imperii) = Serm. fideles XXIX (de proferendis finib. imp.). Op. p. 1186—93.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Religion.

I. Bacons Stellung zur Religion.

1. Trennung von Religion und Philosophie.

Das letzte der Bücher de augmentis ist der geoffenbarten Theologie gewidmet. Wir haben dasselbe bereits vorweggenommen und seinen Inhalt in einem früheren Abschnitte dargestellt, wo unsere Aufgabe war, die Stellung der Theologie überhaupt in dem baconischen Grundriß der Wissenschaften zu kennzeichnen.[1] Auf diese Voraussetzung stützen wir die gegenwärtige Betrachtung, welche das Verhältniß der baconischen Lehre zur Religion näher beleuchten soll.

Es giebt nach Bacon eine doppelte Theologie, die geoffenbarte jenseits aller philosophischen Erkenntniß und die natürliche innerhalb derselben; es giebt eine Erkenntniß Gottes aus natürlichen Ursachen, eine Gewißheit des Daseins einer weltschaffenden und ordnenden Intelligenz, gegründet bloß auf die Betrachtung der natürlichen Ordnungen der Dinge. Dieser Glaube an Gott ist wissenschaftlich nothwendig, der ihm widersprechende Unglaube oder Atheismus ist wissenschaftlich unmöglich. „Es ist leichter", sagt Bacon, „an die abenteuerlichsten Fabeln des Korans, des Talmuds und der Legende zu glauben, als zu glauben, daß die Welt ohne Verstand gemacht sei. Darum hat Gott zur Widerlegung des Atheismus keine Wunder gethan, weil zu diesem Zweck seine gesetzmäßigen Naturwerke hinreichen."[2]

Es ist also die natürliche Theologie im Sinne Bacons nichts anderes als der Glaube an den göttlichen Verstand in der Welt, an die Offenbarung Gottes in dem geregelten Lauf der Natur; sie überschreitet nicht den Horizont der natürlichen Ursachen und erkennt daher nichts von Gottes übernatürlichem Wesen, von seinen Rathschlüssen zum Heile des Menschen, nichts von der Religion, deren Quelle jenseits der Natur liegt, nichts von dem Reich der Gnade, dessen Quelle in der Religion gesucht werden muß. Die Religion beruht auf der übernatürlichen Offenbarung Gottes, die den Inhalt

[1] S. oben Buch II. Cap. VIII und IX. — [2] Sermones fideles, XVI. De atheismo. Op. p. 1165.

der geoffenbarten Theologie ausmacht. Die natürliche Theologie gehört zur Philosophie, die geoffenbarte zur Religion. Da nun die Grenze der natürlichen Ursachen zugleich die Grenze des menschlichen Verstandes bildet, so ist zwischen Philosophie und Religion eine unübersteigliche Scheidewand. Die natürliche Theologie ist kein vermittelndes Bindeglied, sondern hält sich diesseits auf dem Gebiete der Philosophie. Es ist bei Bacon gewiß, daß sie die Religion nicht unterstützt; es ist zweifelhaft, inwieweit sie selbst von der Philosophie unterstützt wird, denn es finden sich Stellen, wo von der natürlichen Theologie als einer der Philosophie fremden Sache geredet wird. Es steht also zweierlei fest: 1) die Religion, welche allein diesen Namen verdient, gründet sich nicht auf eine natürliche Erkenntniß, es giebt in diesem Sinne keine natürliche Religion; 2) von den Religionswahrheiten ist eine wissenschaftliche Erkenntniß unmöglich, es giebt in diesem Sinne keine Religionsphilosophie.[1] Um aus der Philosophie in die Religion, aus dem Reiche der Natur in das der Offenbarung zu gelangen, müssen wir aus dem Boote der Wissenschaft, worin wir die alte und neue Welt umsegelt haben, in das Schiff der Kirche treten und hier die göttlichen Offenbarungen so positiv annehmen, wie sie gegeben werden.[2] So besteht zwischen Religion und Philosophie eine Trennung, welche jeden Wechselverkehr ausschließt: Philosophie innerhalb der Religion ist Unglaube, Religion innerhalb der Philosophie ist Phantasterei. Es kann auf dem baconischen Standpunkte der religiöse Glaube durch die menschliche Vernunft weder ergriffen noch geprüft werden. Er duldet keinerlei Vernunftkritik; er verlangt die blinde Annahme der göttlichen Offenbarungsstatute. Uebernatürlich in ihrem Ursprunge, sind diese Offenbarungen undurchdringliche Mysterien für die menschliche Vernunft. Der Widerspruch unseres Willens entkräftet nicht die Verbindlichkeit der göttlichen Gebote, ebenso wenig entkräftet der Widerspruch unserer Vernunft die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungen. Vielmehr bekräftigt gerade dieser Widerspruch ihre höhere göttliche Abkunft, vielmehr müssen wir die göttlichen Offenbarungen um so eher annehmen, je weniger sie unserer Vernunft einleuchten. Je un-

[1] Theologie und Religion ist bei Bacon gleichbedeutend. Er nennt deshalb die natürliche Theologie auch natürliche Religion. Um die Zweideutigkeit der Ausdrücke zu vermeiden, werden wir das Wort Religion nur im Sinne der geoffenbarten Theologie brauchen. — [2] De augm. scient., Lib. IX.

gereimter ſie ſind, deſto glaubwürdiger, „je vernunftwidriger das göttliche Myſterium iſt", lautet der baconiſche Kanon, „um ſo mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden".[1] Das Vernunftwidrige im menſchlichen Sinne, weit entfernt, eine negative Glaubensinſtanz zu ſein, iſt vielmehr eine poſitive, ein Kriterium der Glaubenswahrheit: nicht obgleich, ſondern weil ſie der menſchlichen Vernunft zuwiderläuft, ſoll die göttliche Offenbarung geglaubt werden. Der religiöſe Glaube ſoll nicht hinter der Wiſſenſchaft, ſondern jenſeits derſelben ſtehen auf einem ganz andern Grunde; er ſoll unbedingt, ohne alle Vernunftgründe, ohne alle logiſche Hülfsconſtructionen, daher ſo gut als blind ſein. Alſo auch im Gebiete der Theologie iſt Bacon durchweg antiſcholaſtiſch. Die Scholaſtik war eine ſpeculative Theologie, eine verſtandesmäßige Beweisführung der Glaubensſätze, ein logiſches Bollwerk der Kirche. Dieſes Bollwerk zerſtört Bacon im Intereſſe der Philoſophie und Religion, die Philoſophie ſoll es nicht aufbauen, die Theologie ſoll ſich nicht mit ſolchen Mitteln befeſtigen; indem er beide trennt, zerſtört er den ſcholaſtiſchen Geiſt, der beide vereinigt oder vermiſcht hatte. Vielmehr ſcheint Bacon zu dem vorſcholaſtiſchen Glaubensprincipe zurückzukehren und den Wahlſpruch Tertullians zu erneuern: «Credo quia absurdum». „Chriſtus, der Sohn Gottes", hatte Tertullian geſagt, „iſt geſtorben, das glaube ich, denn es iſt vernunftwidrig; er iſt begraben worden und wieder auferſtanden von den Todten, das iſt gewiß, denn es iſt unmöglich." Aber zwiſchen Tertullian und Bacon liegen die Syſteme der Scholaſtik, beide unterſcheiden ſich wie ihre Zeitalter; dem engliſchen Philoſophen erſcheint die menſchliche Vernunft nicht ſo ohnmächtig als dem lateiniſchen Kirchenſchriftſteller; derſelbe Ausſpruch iſt ein anderer im Munde eines Reformators der Wiſſenſchaften, ein anderer in dem eines Lehrers der altchriſtlichen Kirche. Was Bacon im letzten ſeiner encyklopädiſchen Bücher erklärt, hat offenbar einen andern Sinn, als derſelbe Satz Tertullians in der Schrift «de carne Christi». Bacon hat hinter ſich die «dignitas scientiarum», die er mit ſo vielem Eifer vertheidigt, mit ſo vielen Schätzen vermehrt hat; dieſe dignitas scientiarum fehlt in der Anerkennung Tertullians, vielmehr wird von ihm nur deren Gegentheil anerkannt, der Unwerth der Wiſſenſchaften und die Ohnmacht der menſchlichen Vernunft. Der Satz

[1] De augm. scient., Lib. IX, cp. 1. Op. p. 258.

Tertullians iſt einfach, der baconiſche doppelſeitig. Ein Intereſſe haben ſie gemein: ſie wollen keinen raiſonnirenden Glauben, keine Vermiſchung von Glauben und Vernunft, Religion und Philoſophie, Offenbarung und Natur; daher müſſen ſie den vollen Gegenſatz beider behaupten und damit den Satz, daß die Vernunftwidrigkeit in der Religion die Glaubwürdigkeit vermehre. Es giebt in dem Verhältniß zwiſchen Glaube und Vernunft nur drei Fälle, von denen einer allein den Glaubenspuriſten zukommt: entweder der Glaube entſpricht oder widerſpricht der Vernunft, er widerſpricht derſelben entweder mit oder ohne ihre Erlaubniß. Der erſte Fall heißt: ich glaube, weil es vernünftig iſt; hier iſt der Glaube Vernunftdogma, denn er wird von der Vernunft beglaubigt. Der zweite heißt: ich glaube, obgleich es unvernünftig iſt; hier iſt der Glaube Vernunftconceſſion, denn er wird von der Vernunft eingeräumt und gleichſam erlaubt, die Vernunft thut hier ein Uebriges am Glauben, ſie entſchließt ſich zum Glauben mit ſchwerem Herzen, ſie ſagt: „Ich glaube, Herr! hilf meinem Unglauben!“ Auf dieſem Standpunkt würde es der Glaube viel lieber ſehen, wenn ſeine Sätze vernünftig wären, er würde ſie dann für ſo viel glaubwürdiger halten. Endlich der dritte Fall lautet: ich glaube, weil es unvernünftig iſt; hier kündigt der Glaube der Vernunft nicht bloß den Gehorſam, ſondern auch jeden Vertrag, er ergreift ihr gegenüber die Contraposition und erlaubt ihr gar keine Einrede. Wenn man mit Tertullian und Bacon den Glauben der Vernunft entgegenſetzt und die Vernunftwidrigkeit zum poſitiven Glaubenskriterium macht, ſo bleibt nur dieſer dritte Fall als der einzig mögliche übrig. Der Vernunft und Philoſophie gegenüber kann der Glaubenspurismus keine andere Formel finden. Freilich iſt auch dieſe Formel gegen ihren Willen mit der Vernunft verſetzt, und darin beſteht der Widerſpruch, der ihre innere Unmöglichkeit ausmacht. Sie iſt Raiſonnement, ſie begründet den Glauben, zwar durch das Gegentheil der Vernunft, aber gleichviel, ſie begründet: ſie kann das quia nicht loswerden, ſie iſt ſelbſt Logik, indem ſie alle Logik ausſchließt! Indeſſen wollen wir den guten Willen für die That nehmen und fragen, ob das credo quia absurdum von Bacon ebenſo gut gemeint iſt als von Tertullian.

Tertullian hatte mit ſeinem Bekenntniß nur ein einziges Ziel vor Augen: die Reinheit des Glaubens und die Richtigkeit der Gnoſis: er wollte der Wiſſenſchaft keine Wohlthat erweiſen, denn

sie galt ihm nichts, sein Satz war einfach und eindeutig. Dagegen Bacon wollte mit seiner Trennung von Glauben und Wissenschaft beide von einander unabhängig machen, er wollte beide vor der Vermischung bewahren, er bezweckte die Unabhängigkeit der Wissenschaft nicht weniger als die der Religion. Wir müssen unsere Behauptung steigern: Bacon wollte die Unabhängigkeit des Glaubens, *weil* er die der Wissenschaft im Sinne hatte; er handelte mehr im Interesse der Wissenschaft als in dem des Glaubens, seine Erklärung war doppelsinnig und zweideutig, sie kann zum Vortheile beider, sie muß mehr zum Vortheile der Wissenschaft ausgelegt werden. Die Wissenschaft war sein Schatz, und bei seinem Schatze war sein Herz. Nannte er nicht selbst die auf die Wissenschaft gegründete Herrschaft des Menschen das Himmelreich, welches er aufschließen wollte? Sein Interesse für Glauben und Wissenschaft war getheilt, es hatte zwei Seiten, und wenn auf einer von beiden ein Uebergewicht stattfand, so lag es ohne Zweifel auf der wissenschaftlichen. In der That war hier ein solches Uebergewicht. Wer diesen wissensdurstigen Geist kennen gelernt hat, wird nicht zweifeln, daß sein wahres und unwillkürliches Interesse allein der Wissenschaft zufiel; ihr widmete er den besten Theil seines Lebens, während der andere nicht der Religion, sondern den Staatsgeschäften gehörte. Seiner Neigung nach galt ihm der Glaube so viel als dem Tertullian die Wissenschaft; er war so wenig ein theologischer Geist als Tertullian ein physiologischer. Wie verhielt sich also Bacon selbst zur Religion bei dieser Doppelseitigkeit seines Standpunktes?

In der Auflösung dieser schwierigen und vielumstrittenen Frage nehmen wir Bacons philosophische Denkweise zur Richtschnur und wollen zusehen, ob sie mit seiner persönlichen Gesinnung ganz übereinstimmt? Es giebt drei Fälle, welche die möglichen Verhältnisse der Philosophie zur Religion auseinandersetzen. Die Philosophie soll die Religion erklären, indem sie dieselbe durchdringt, das ist ihre erste und natürliche Aufgabe; wenn sie dieselbe zu lösen nicht vermag, so bleibt ihr nichts übrig, als von der Religion einfach zu behaupten, daß sie unbegreiflich sei, und hier sind zwei Wege möglich: entweder muß die Philosophie das unbegreifliche Object ganz verneinen oder anerkennen, entweder vollkommen umstoßen oder vollkommen unangetastet lassen. Das thut die wissenschaftliche Erklärung nie, sie ist jedesmal zugleich Rechtfertigung und Kritik.

Die baconiſche Philoſophie iſt unfähig, die Religion zu erklären; ſie konnte weder die ſchaffende Phantaſie der Kunſt, noch das Weſen des menſchlichen Geiſtes begreifen; ihr fehlen alle Organe, um der Religion beizukommen, dieſem Zuſammenhange zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſte. Religion iſt in allen Fällen ein Verhältniß, deſſen Seiten Gott und Menſchengeiſt ſind. Wie kann ein Verhältniß begriffen werden, deſſen Seiten man nicht begreift? Wie kann eine Philoſophie, die nur mit den Mitteln der experimentellen Erfahrung erkennen will, den Geiſt ergründen, ſei es in der göttlichen oder menſchlichen Natur? Die baconiſche Philoſophie begreift ſelbſt an dieſem Punkte ihre Schranke, ſie iſt ſich deutlich bewußt, daß innerhalb ihrer Verfaſſung Geiſt, Gott, Religion unergründliche Objecte ſind; dieſe deutliche und ausgeſprochene Einſicht beweiſt, daß ſich die bloße Erfahrungsphiloſophie in ihrem Urheber ſelbſt richtig erkannte und ihre Grenzen einzuhalten wußte. Sie hatte zu wählen zwiſchen der Verneinung und Anerkennung der Religion; welche Seite ſie auch ergreift, ſie muß die ergriffene ohne alle Bedingungen annehmen; ſie muß die Religion, ſo wie ſie iſt, en bloc entweder verwerfen oder beſtehen laſſen. In dieſer nothwendigen Alternative befindet ſich die baconiſche Philoſophie aus unvermeidlichen Gründen. Sie entſcheidet ſich ihrem wiſſenſchaftlichen Charakter gemäß für die unbedingte Anerkennung. Aber es iſt ſchwer, wenn nicht überhaupt unmöglich, in einer ſolchen Entſcheidung jedes Schwanken zu vermeiden und in einem ſolchen Entweder — Oder auf einer Seite allein unbeweglich ſtill zu ſtehen, namentlich für eine ſo bewegliche Philoſophie als die baconiſche. Einmal in jenes Dilemma zwiſchen unbedingte Bejahung und unbedingte Verneinung der Religion geſtellt, geräth ſie unwillkürlich in eine gewiſſe pendulariſche Bewegung, die von dem poſitiven Haltpunkt der Anerkennung, welchen Bacon ergreift, nicht ſelten der verneinenden Richtung zuſtrebt. Die Widerſprüche, welche man in Bacons Stellung zur Religion wahrnimmt, ſind nichts Anderes als Bewegungen innerhalb jenes Dilemmas, als unwillkürliche Schwankungen in einer an ſich amphiboliſchen Lage. Prüfen wir genau Bacons Stellung zur Religion, ſo erkennen wir wohl den Widerſpruch, worin ſie befangen war: die baconiſche Philoſophie anerkannte und bejahte das poſitive Glaubensſyſtem, während ſie ſelbſt in einer abweichenden und außerreligiöſen Richtung ihren eigenen Weg ging; ſie hielt den Verneinungstrieb zurück, aber ſie

konnte ihn nicht ganz unterdrücken. Man muß alſo fragen: warum äußerte die baconiſche Philoſophie ihren Widerſtand gegen die Religion nicht ohne allen Rückhalt, wie die meiſten ihrer Nachfolger wirklich gethan haben? Warum ergriff ſie die Seite der Anerkennung, die ſie ohne inneres Widerſtreben, ohne offene Widerſprüche kaum feſthalten konnte? Sie wäre in der negativen Stellung feſter und mehr ſie ſelbſt geweſen: warum wählte ſie die poſitive? Die erſte und gewöhnliche Antwort iſt, daß Bacon aus perſönlichen Rückſichten dem Anſehen der Religion nachgab, daß er unter einer ſcheinbaren Anerkennung den antireligiöſen Charakter ſeiner Philoſophie verbarg, daß mit einem Worte ſeine Stellung gegenüber der Religion heuchleriſch war. Die erſte Antwort iſt nicht immer die beſte, ſie iſt in dieſem Fall die ſchlimmſte, die man geben kann, und zugleich die unverſtändigſte. Es wäre doch in dieſem Falle der Mühe werth, erſt die wiſſenſchaftliche Erklärung der Sache zu verſuchen, bevor man ungeſcheut die moraliſche Verurtheilung der Perſon ausſpricht. Und Eines liegt auf der Hand: wenn Bacon die Anerkennung der Religion heuchelte, ſo war er einer der ungeſchickteſten und einfältigſten Heuchler; denn was ſein Deckmantel verhüllen ſollte, die abweichende Denkweiſe ſeiner Philoſophie, trat an ſo vielen Stellen offen hervor. Die Heuchelei beweiſt einen unehrlichen Mann, die ungeſchickte Heuchelei einen Thoren. Wenn man mit Bacons Charakter die eine Vorſtellung vereinigen kann, wie will man mit ſeinem Geiſte die andere vereinigen?

2. Die theoretiſchen Geſichtspunkte.

Er hätte die Religion verneinen ſollen, weil er ſie nicht erklären konnte? So hätte er aus denſelben Gründen den menſchlichen Geiſt und die Exiſtenz Gottes verneinen müſſen, denn er ſelbſt bekannte, daß ſeine Philoſophie unvermögend ſei, ſie zu erklären; ſo hätte er aus denſelben Gründen die Metaphyſik und die natürliche Theologie verneinen müſſen, denn ſie paſſen beide nicht in den ſtreng phyſikaliſchen Geiſt ſeiner Philoſophie. Wenn Bacon innerhalb der phyſikaliſchen Erklärung der Dinge nichts von zweckthätigen Kräften, nichts von Geiſt und Gott wiſſen wollte, mußte er ſie deshalb verneinen? Wenn er dieſe phyſikaliſch nicht zu erklärenden Mächte dennoch bejahte, war ſeine Bejahung Heuchelei? Wenn ſie es nicht war, warum ſollte es ſeine Anerkennung der Religion ſein?

Und in der That fand Bacon in ſeiner natürlichen, wenn auch nicht phyſikaliſchen, Welterklärung Gründe genug, um das Daſein Gottes anzuerkennen. Er entdeckte hier Endurſachen, die er nicht phyſikaliſch beweiſen und brauchen, aber ebenſo wenig aus empiriſchen Gründen leugnen konnte. Die Phyſik erklärt die Dinge als Effecte blind wirkender Kräfte, ſie kennt nur die Geſetze mechaniſcher Cauſalität, aber leugnen kann ſie nicht, daß ſich in dieſen Wirkungen zugleich eine zweckmäßige Anordnung kundgiebt. Sie überläßt der Metaphyſik, für die zweckmäßigen Wirkungen die zweckthätigen Kräfte aufzuſuchen; ſie überläßt der natürlichen Theologie, dieſe zweckthätigen Kräfte auf eine intelligente Urkraft als die weltſchaffende zurückzuführen. Bacon hat ſich wiederholt darüber erklärt, daß in ſeinen Augen eine völlig mechaniſche und atomiſtiſche Naturphiloſophie, wie die Syſteme des Leucipp, Demokrit und Epikur, eine natürliche Theologie nicht bloß zulaſſe, ſondern verlange und mehr als jede andere Philoſophie befeſtige. Der Atomismus leugnet die Zweckurſachen in der Naturerklärung, er leugnet nicht die Zwecke in der Natur, er muß in der Natur ſelbſt Ordnungen anerkennen, die ſich unmöglich aus den zufälligen Bewegungen zahlloſer Atome herleiten laſſen. Um ſo viel mehr iſt er genöthigt, einen intelligenten Welturheber anzuerkennen, der jene Ordnungen bildet. Dieſe Annahme erſcheint dem Verſtande Bacons ſo nothwendig, daß er lieber allen möglichen Aberglauben bejahen, als ſie verneinen will. „Gerade jene philoſophiſche Schule des Leucipp, Demokrit und Epikur, die vor andern des Atheismus beſchuldigt wird, giebt, näher betrachtet, den klarſten Beweis für die Religion. Denn es iſt immer noch wahrſcheinlicher, daß die vier veränderlichen Elemente und ein fünftes unveränderliches Weſen, die von Ewigkeit her genau zuſammenhängen, keines Gottes bedürfen, als daß die zahlloſen Atome und Keime, die ohne Ordnung umherirren, dieſe Ordnung und Schönheit des Weltalls ohne einen göttlichen Baumeiſter haben hervorbringen können.“[1]

So führt die natürliche Welterklärung ſelbſt (durch die Metaphyſik zur natürlichen Theologie und damit) zur Entdeckung einer göttlichen Macht, die nicht gedacht werden kann ohne Verſtand und Wille. In der Natur offenbart ſich die göttliche Macht, in den Statuten der Religion der göttliche Wille. Und zwar handelt dieſer Wille allmächtig, d. h. aus bloßer grundloſer Willkür. Ueberſteigt

[1] Serm. fid., XVI. De atheismo. Op. p. 1165.

nun die natürliche Offenbarung der göttlichen Macht die erklärende Menſchenvernunft, um wie viel unbegreiflicher ſind die Anordnungen und Statute der göttlichen Willkür, um wie viel unerklärlicher alſo die Religion! Iſt ſie darum weniger anerkennenswerth? Wenn die Naturphiloſophie die göttliche Macht anzuerkennen ſich genöthigt ſieht, wird ſie wagen, den göttlichen Willen in der Religion zu verneinen? So wenig in Gott ein Widerſpruch ſtattfinden kann zwiſchen Macht und Wille, ſo unmöglich erſcheint in Bacons Augen ein Mißverhältniß zwiſchen Religion und Philoſophie.[1] Wenigſtens die Naturphiloſophie ſetzt den Menſchen nicht in Widerſpruch mit den göttlichen Offenbarungen. „Es war nicht die Naturwiſſenſchaft, ſondern die Moral, das Wiſſen vom Guten und Böſen, wodurch die Menſchen aus dem Paradieſe vertrieben wurden.“[2]

Ich will damit nur bewieſen haben, daß Bacons theoretiſche Geſichtspunkte ihn nicht hinderten, die Religion anzuerkennen; ich werde weiter zeigen, daß ſeine praktiſchen Geſichtspunkte ihn hinderten, die Religion zu verneinen oder auch nur zu bekämpfen. So wird von beiden Seiten ſeine Stellung zur Religion genau in die Lage gerückt, worin wir ſie finden.

3. Die praktiſchen Geſichtspunkte.

Man ſetze den Fall, welcher der thatſächliche nicht iſt, daß ſich Bacon der Religion feindlich gegenübergeſtellt und die natürliche Wahrheit zum Kriterium der religiöſen gemacht hätte: was wäre die Folge geweſen? Offenbar ein Kampf mit der Religion, ein Kampf um Dogmen, d. h. in Bacons Augen ein Kampf um Worte: eine jener unnützen Disputationen, welche ſeit Jahrhunderten den menſchlichen Geiſt verödet und der geſunden Weltbetrachtung entfremdet haben. Statt die Wiſſenſchaften zu vermehren, hätte Bacon die Religionsſtreitigkeiten vermehrt und das wiſſenſchaftliche Elend ſelbſt mit einem neuen Beitrage bereichert. Wer dieſen Geiſt kennen gelernt hat, der weiß, wie ſehr gerade er allen Disputationen der Art abgeneigt war, wie ſeine ganze Natur in jeder Weiſe inſtinctiv dem Wortgezänk widerſtrebte. Dieſer eine Grund reicht hin, Bacons Stellung zur Religion zu erklären und zu rechtfertigen. Er wollte um keinen Preis ein Religionszänker ſein, darum mußte er um jeden Preis der Religion gegenüber eine friedfertige Haltung annehmen; er

[1] Nov. Org. I, 89. Op. p. 307. — [2] Praef. Nov. Org. Op. p. 275.

hatte zu wählen zwiſchen dem Glauben sans phrase und den Phraſen der Glaubensſtreitigkeiten. Daß er jenen vorzog, iſt deshalb keine Heuchelei, weil er in allem Ernſt und aus allen Gründen dieſe vermeiden wollte. Wir urtheilen aus dem Geiſte Bacons: in dieſem folgte die Nothwendigkeit ſeiner friedfertigen Religionsſtellung aus der Unmöglichkeit ihres Gegentheils. Dies ſcheinen ſich diejenigen gar nicht überlegt zu haben, welche mit dem Vorwurfe der Heuchelei gleich bei der Hand ſind. Bacon wollte die Grenzſtreitigkeiten zwiſchen Glaube und Wiſſenſchaft vermeiden, nicht bloß weil ſie ihm mißlich und unbequem waren, ſondern vor allem deshalb, weil er von ſolchen Streitigkeiten gar keinen *Nutzen*, gar keinen praktiſchen Erfolg abſah. Seine ganze Denkweiſe ging darauf aus, der Wiſſenſchaft allen unnützen Streit zu erſparen, um die Zeit, die damit verloren wurde, fruchtbarern und beſſern Unterſuchungen zu gewinnen. Dieſen Zweck zu erreichen, nahm Bacon keinen Anſtand, etwas von dem formellen Anſehen der Philoſophie zu opfern; deſto ungeſtörter konnte ſie ihre wirkliche Herrſchaft befeſtigen und ausbreiten. Schon dieſe eine Rückſicht genügt, um Bacons Verfahren gegen den Vorwurf der Verſtellung oder Heuchelei zu ſchützen. Er war einmal der ſyſtematiſche Denker nicht, mit dem man rechten darf, wenn er ſeinen Grundſätzen etwas vergiebt; außerdem waren Bacons theoretiſche Grundſätze, wenigſtens in ſeinem eigenen Verſtande, gegen die Religion *nicht* ausſchließend; zugleich hatte er den ausgeſprochenen Grundſatz, in allen Fällen praktiſch zu ſein, unter allen Umſtänden den Nutzen der Wiſſenſchaft im Auge zu haben, und im Intereſſe der Wiſſenſchaft ſchien es ihm zweckdienlicher, mit der Religion Frieden zu halten, als Krieg zu führen. Das war eine Klugheit, welche ihm keine Heuchelei koſtete, die Schonung nach der einen Seite war in der That eine Sicherheit nach der andern, und dieſe Sicherheit war nöthig. Je weniger die Philoſophie, welche Bacon reformiren und vor allem brauchbar machen wollte, in das Gebiet der Theologie eingriff, je behutſamer ſie ſich abgrenzte, um ſo weniger hatte ſie von dort eine feindliche Intervention zu fürchten, um ſo mehr Zeit gewann ſie für ihre eigene ungeſtörte Fortbildung. In dieſer Rückſicht behandelte Bacon das Verhältniß der Wiſſenſchaft zur Theologie als eine auswärtige Angelegenheit mit praktiſcher Umſicht, mit politiſchem Tacte, mit mehr Klugheit als Kühnheit; die unſchuldige und untergeordnete Haltung, welche er der Religion gegenüber annahm, war kein Deck-

mantel seines Unglaubens, sondern ein Schutzmittel für seine Philosophie.

Und gesetzt nun den unmöglichen Fall, daß Bacon die Religion verneint, bekämpft, eine neue Religionsstreitigkeit begangen hätte: was wäre der praktische Erfolg gewesen, wenn sie überhaupt einen gehabt hätte? Die Stiftung einer neuen Religionspartei, einer Secte, welche die Kirchenspaltung vermehrt hätte! Und Bacon hätte der Mann sein sollen, der auf einen solchen praktischen Erfolg hinarbeitete? Ein abgesagter Feind des Sectengeistes, wie Bacon war, hätte er den Sectengeist befördern sollen? Nicht einmal in der Philosophie wollte Bacon eine Schule stiften, und in der Religion hätte er eine Secte gestiftet? Man kann ihm doch wahrlich keinen Vorwurf daraus machen, daß er mit widerwärtigen Mitteln einen widerwärtigen Zweck nicht verfolgte. Die widerwärtigen Mittel waren die dogmatischen Wortstreitigkeiten, der widerwärtige Zweck die Religionssecte. Um der Wissenschaft willen lag ihm der Friede am Herzen. Er fand gerade deshalb seine Epoche günstig für die Wissenschaft, weil nach langen Spaltungen und Kriegen der Augenblick des Friedens wiedergekommen war und damit die Werke des Friedens, wozu Kunst und Wissenschaft vor Allem gehören, eine neue Aera und eine neue Blüthe hoffen konnten. Um des Friedens willen entschied sich Bacon unbedingt für die Einigkeit in Religion und Kirche und wurde deren Wortführer in seinen Essays. „Da die Religion ein so vorzügliches Band der menschlichen Gesellschaft ist, so muß sie durch die geziemenden Bande wahrer Einigkeit und Liebe vereinigt bleiben. Religionsstreitigkeiten sind Uebel, von denen die Heiden nichts wußten." „Ein Vortheil der kirchlichen Einigkeit ist der Friede, der eine zahllose Reihe von Wohlthaten in sich begreift."[1] Um den Frieden zu erhalten, bejahte Bacon die kirchliche Einigkeit, gegründet auf die Statute der Religion, und er wenigstens konnte nie versuchen, diese Einigkeit durch einen Angriff zu gefährden. Für ihn galt der Ausspruch, welcher vollkommen seine Stellung bezeichnet: „Wer nicht wider uns ist, der ist mit uns!"[2]

Und gesetzt nun, Bacon hätte mit den widerwärtigen Mitteln religiöser Controversen den widerwärtigen Zweck ausgeführt und eine neue Religionssecte gestiftet, was wäre die Folge gewesen? Ein neuer

[1] Serm. fidel., III. De unitate ecclesiae. Op. p. 1142. — [2] Ebend. Op. p. 1143.

eifriger Sectengeiſt, d. h. ein neuer Fanatismus, der natürlich dieſem Denker auf das äußerſte widerſtreben mußte. Fanatismus iſt blinder Religionseifer, und dieſer erſchien in Bacons Augen als die giftige Ausartung der Religion, als ein Ausſatz, dem er offen und mit Kühnheit den Grundſatz der Toleranz entgegenſtellte.

4. Die politiſchen Geſichtspunkte.

Wenn Bacon im Intereſſe des Friedens allen Religionsſtreitigkeiten aus dem Wege ging und von ſich aus keinen Schritt unternahm, um die kirchliche Einigkeit zu ſtören, ſo mußte er natürlich auch von Seiten der Religion und Kirche dieſelbe Friedensgeſinnung verlangen. Denn was hilft es, die Kirche friedlich anerkennen, wenn ſie ſelbſt den Krieg will? Hier ſetzt Bacon dem Anſehen der Religion und der kirchlichen Macht die beſtimmte, nicht zu überſchreitende Grenze, er will in der Kirche ſelbſt den Geiſt der Friedensſtörung unterdrückt und gehemmt wiſſen. Innerhalb der Kirche entſpringt die Friedensſtörung aus dem blinden Religionseifer, denn dieſer iſt immer geneigt zu gewaltſamen Ausbrüchen; ſeine praktiſche Form iſt der Fanatismus der Propaganda, ſeine theoretiſche Form iſt der Aberglaube; in beiden Formen ſetzt Bacon dem blinden Religionseifer Gewalten entgegen, die ihn hemmen und zurücktreiben. Die praktiſche Gewalt gegenüber der fanatiſchen Propaganda, welche wir füglich die kirchliche Eroberungsluſt oder Herrſchſucht nennen, beſteht in der weltlichen Macht, im Staat und in der Politik; die theoretiſche gegenüber dem Aberglauben beſteht in der Wiſſenſchaft und beſonders in der Naturphiloſophie. Der Aberglaube iſt der innere Grund des religiöſen Fanatismus, welcher ſelbſt den Grund der Religionskriege bildet; dieſe ſoll der Staat, jenen die Wiſſenſchaft verhindern. Es iſt nach Bacon eine falſche Religionseinigkeit, die ſich auf Aberglauben gründet, denn der Aberglaube iſt Unwiſſenheit, geiſtiges Dunkel, und „im Dunkeln ſind alle Farben gleich“. Und ebenſo falſch iſt die kirchliche Einigkeit, die ſich mit gewaltſamen Mitteln auszubreiten ſucht und in den Religionskriegen jene furchtbaren Gräuel entfeſſelt, die von jeher die Gemüther mit Recht der Kirche entfremdet haben. Um ſie zu verhindern, ſtellt Bacon die Kirche unter die weltliche Obrigkeit, ſie darf niemals den bürgerlichen Frieden ſtören und die Staatsgewalt, welche die menſchlich höchſte iſt, angreifen; ſie darf nie das Schwert Mohammeds führen. Mit einem Worte: Bacon entwaffnet die Kirche im Namen des Staats.

Wenn die Religion den Staat bekämpft, „so heißt das nichts Anderes, als eine Tafel des Gesetzes an der andern zertrümmern und die Menschen so ausschließlich als Christen betrachten, daß man darüber zu vergessen scheint, es seien Menschen. Der Dichter Lucrez, da er sich das Opfer der Iphigenia vergegenwärtigte, rief aus: «Solche Abscheulichkeiten konnte sie anrathen, die Religion!» Und was würde er erst gesagt haben, wenn ihm die pariser Bluthochzeit und die Pulververschwörung in England bekannt gewesen wären? Gewiß, er würde ein siebenfach größerer Epikureer und Atheist geworden sein, als er wirklich war."[1]

Der fanatischen Ausbreitung der Religion setzt der Staat in seiner Gewalt einen festen Damm entgegen. Diese strenge Zucht und Aufsicht des Staats ist vor allem deshalb nöthig, damit die Religion nicht die Brandfackel der politischen Revolution entzünde. Auf diese Gefahr, die seinem Zeitalter nahe lag, macht Bacon besonders aufmerksam. Es ist leicht zu fürchten, daß die Religion durch ihre Verwandtschaft mit dem Fanatismus, der Fanatismus durch seine Verwandtschaft oder, besser gesagt, durch seine Uebereinstimmung mit der Roheit den Pöbel entfesselt und alle selbsüchtigen Interessen, die sich damit verbinden, unter den Waffen der Religion gegen den Staat ins Feld führt. So entstehen die religiösen Bürgerkriege, das furchtbarste aller politischen Uebel. Ist innerhalb der Kirche eine Reform nöthig, so soll sie nicht durch das Volk von unten herauf, sondern durch den Staat gemacht werden. So richtet sich Bacons Stellung zur Religion vollkommen nach dem Vorbilde der englischen Reformation, wie es das Zeitalter Elisabeths ausgeprägt hatte. „Es sieht einem Ungeheuer gleich, wenn man das weltliche Schwert im Interesse der Religion dem Volk in die Hände giebt. Die Wiedertäufer und dergleichen rasende Fanatiker mögen sich das merken. Die Gotteslästerung des Teufels: «Ich will hinaufsteigen und dem Höchsten gleich werden», ist groß; aber noch größer wäre jene, wenn man Gott sagen ließe: «Ich will hinabsteigen und dem Fürsten der Finsterniß gleich werden». Und was ist es anders, wenn die Sache der Religion so tief herabsteigt, daß sie sich zu Grausamkeiten und verruchten Verbrechen hinreißen läßt: Regenten zu morden, Völker auszurotten, Reiche zu zerstören? Das heißt doch wohl den heiligen Geist nicht in der Gestalt einer Taube, sondern eines Geiers oder

[1] Ebend. Op. p. 1144.

eines Raben herabſteigen laſſen und auf das Schiff der Kirche das Panier der Räuber und Mörder aufrichten. Es iſt daher recht und dem Bedürfniß der Zeit noch beſonders angemeſſen, daß die Kirche durch Lehren und Beſchlüſſe, die Fürſten durch ihre Gewalt und im Bunde damit alle religiöſen und moraliſchen Schriften als friedensverkündigende Herolde den religiöſen Fanatismus und alle Lehren, die ihn begünſtigen, in den Abgrund verdammen und auf ewige Zeiten vertilgen."

Damit iſt Bacons Stellung zur Religion von ihm ſelbſt auf das deutlichſte bezeichnet. Er führt den Stab des Herolds, der den Waffenſtillſtand verkündigt, er will den Frieden: darum erklärt er von ſich aus die unbedingte Anerkennung der geoffenbarten (und vom Staate angenommenen) Religion; darum verlangt er von ſeiten der Kirche dieſelbe Friedensſtellung, ſie ſoll aufhören, eine weltliche Herrſchaft zu führen, und dieſe dem Staat allein überlaſſen, ſie ſoll ſich aller Zwangsmittel begeben, wodurch ſie die Gewiſſen unterdrückt und den Frieden ſtört. Jeder Gewiſſenszwang, den die Kirche verſucht, verräth unzweideutig ihre Abſicht auf weltliche Herrſchaft. „Um die volle Wahrheit zu ſagen", ſo ſchließt Bacon ſeinen Verſuch über die Einheit der Kirche, „erklären wir mit dem gelehrten und weiſen Kirchenvater: diejenigen, welche zum Gewiſſenszwang rathen, ſoll man anſehen als Leute, die unter dieſer Lehre nur ihre eigenen Leidenſchaften verbergen und ihr eigenes Intereſſe damit zu befördern ſuchen."[1]

II. Aberglaube und Frömmigkeit.

Was demnach Bacon unbedingt anerkennt, iſt die friedenſtiftende und friedfertige Religion, die allein von Gott kommt; was er unbedingt verwirft, iſt die friedenſtörende und verfinſterte Religion, die ſich auf den menſchlichen Aberglauben gründet. Die geoffenbarte Religion widerſpricht der menſchlichen Vernunft, aber nie dem menſchlichen Wohle. Dieſer Geſichtspunkt des praktiſchen Nutzens war in Bacon ſo feſt gewurzelt, daß er ihn ſogar zum Maßſtabe des göttlichen Willens machte. So rückſichtsvoll und unterwürfig er ſich gegen die geoffenbarte poſitive Religion zeigt, ſo rückſichtslos und kritiſch verfährt er mit dem Aberglauben, gegen deſſen gemeinſchädliche Folgen er die weltliche Staatsmacht als Polizei und theoretiſch die Wiſſenſchaft als Heilmittel aufbietet. Daher ſagt er von der Naturphilo-

[1] Ebend. Op. p. 1145.

ſophie: „ſie ſei die ſicherſte Medicin des Aberglaubens und die treueſte Dienerin der Religion“.[1]

Der Aberglaube iſt in Bacons Augen die überſpannte, entartete, im Grunde ſelbſtſüchtige Religion, die ihm weit ſchlimmer erſcheint als die ausgeartete Philoſophie. Die Ausartung der Philoſophie iſt der Unglaube oder Atheismus. Bacon widerlegt ihn durch die natürliche Theologie, dieſe ſteht dem Unglauben gegenüber, wie die geoffenbarte Theologie dem Aberglauben. Wäre nun keine andere Wahl möglich als zwiſchen Atheismus und Aberglauben, ſo würde ſich Bacon unbedingt für den Atheismus erklären, weil er dieſen für weniger gefährlich hält als jenen. Sowohl theoretiſch als praktiſch genommen, erſcheint ihm der Aberglaube verderblicher, denn theoretiſch iſt er eine unwürdige Vorſtellung Gottes, von dem er ſich ein Götzenbild macht, und praktiſch iſt er gemeinſchädlich, weil er die Unſittlichkeit und den Fanatismus begünſtigt, alſo in der menſchlichen Geſellſchaft ein friedenſtörendes Gift verbreitet. Der Atheismus hat *keine* Vorſtellung von Gott, das iſt beſſer als eine ungereimte und dem Weſen Gottes widerſprechende Vorſtellung; es iſt beſſer, meint Bacon, das Daſein Gottes dahingeſtellt ſein laſſen oder verneinen, als daſſelbe durch die unwürdigſten Vorſtellungen entehren; dies thut der Aberglaube: „er iſt in Wahrheit ein Pasquill auf das göttliche Weſen“. Plutarch habe ganz Recht, wenn er ſagt: „er wollte in der That lieber, die Leute glaubten, daß es nie einen Plutarch gegeben habe, als daß ſie glaubten, es habe einen Plutarch gegeben, der ſeine neugeborenen Kinder immer verſchlungen habe, wie die Dichter vom Saturn erzählen“.[2] Der Aberglaube tyranniſirt die Menſchen, entzweit ſie und verdirbt alle geſunden Geiſteskräfte. Das thut der Atheismus ebenſo wenig: „er läßt die geſunde Vernunft, die ſittlichen Geſetze, das

[1] Nov. Org. I. 89.

[2] Serm. fid., XVII. De superstitione. Op. p. 1166. Hier iſt eine Probe jener Widerſprüche, deren man ſehr viele in Bacons Schriften finden kann, wenn man den Worten nachgeht. Vorher ſagte Bacon: lieber Aberglauben als Atheismus! Jetzt ſagt er: lieber Atheismus als Aberglauben! Mit dem erſten Ausſpruch beginnt er ſeinen Verſuch gegen den Atheismus, mit dem andern ſeinen Verſuch gegen den Aberglauben. Welchen von beiden zog Bacon in der That dem andern vor? Man erwäge die *Gründe*, welche er beiden entgegenſetzt: er hat offenbar mehr Gründe und ſtärkere gegen den Aberglauben als gegen den Atheismus. Damit iſt der Widerſpruch, der in ſeinen Worten exiſtirt, in ſeinem Geiſte gelöſt, er exiſtirt nur noch für den oberflächlichen Leſer.

Streben nach gutem Ruf beſtehen, er untergräbt den bürgerlichen Frieden nicht, ſondern macht die Menſchen vorſichtig und auf ihr Intereſſe und ihre Sicherheit bedacht. So kann er auch ohne Religion eine gewiſſe Sittlichkeit hervorbringen, und es gab freigeiſtige Zeitalter, welche glücklich und ruhig waren, wie das römiſche unter Auguſtus." Dagegen der Aberglaube führt zu politiſchen Verirrungen. „Hier ſpielt das Volk den Meiſter, die Weiſen müſſen den Thoren gehorchen, die allgemeine Ordnung der Dinge wird umgekehrt, da alle praktiſchen Vernunftgründe aufgehört haben zu gelten."[1] Und ſieht man auf die Gründe des Aberglaubens, ſo ſind es „angenehme und den Sinnen ſchmeichelnde Ceremonien und Kirchengebräuche, phariſäiſche Heiligkeit, überſpannter Traditionsglaube, hierarchiſche Kunſtgriffe, welche die Geiſtlichen zur Befriedigung ihres eigenen Ehr- und Geldgeizes ſpielen laſſen, zu große Begünſtigung jener ſogenannten guten und frommen Abſichten, welche den Neuerungen und den ſelbſtgemachten Culten die Thüre öffnen, anthropomorphiſche Vorſtellungen aller Art und endlich barbariſche Zeiten." Man laſſe ſich nicht täuſchen durch die Aehnlichkeit des Aberglaubens mit der Religion; gerade dieſe Aehnlichkeit macht ihn um ſo viel häßlicher, „er verhält ſich zur Religion, wie der Affe zum Menſchen". „Ebenſo wenig", ſetzt Bacon beſonnen hinzu, „ſoll man ſich durch Furcht vor dem Aberglauben zu voreiligen Reformen hinreißen laſſen. Bei Reformen in der Religion muß man, wie bei der Reinigung des Körpers, mit Vorſicht zu Werke gehen und nicht die geſunden Theile zugleich mit den verdorbenen wegſchaffen; dies nämlich iſt gewöhnlich der Fall, wenn Reformationen vom Haufen geleitet werden."[2]

Der Aberglaube, tyranniſch und ſelbſtſüchtig, wie er iſt, haßt ſeine Gegner und bezeichnet jeden, der ihm widerſpricht, mit dem Namen eines Atheiſten. Man muß darum ſehr vorſichtig mit dieſem Namen umgehen. Atheismus iſt Gottloſigkeit; der wahre Atheismus iſt die praktiſche Gottloſigkeit, welche unter dem Schein der Religion die ſelbſtſüchtigen Intereſſen begünſtigt und dem Eigennutze dient, die theoretiſche Gottloſigkeit, der ſpeculative Atheismus, iſt überhaupt ſehr ſelten. „Die wahren Atheiſten, deren Anzahl groß iſt, ſind die Heuchler, die das Heilige beſtändig im Munde führen und

[1] Serm. fid. XVII. De superstitione. Op. p. 1167.

[2] Ebend. Op. p. 1169.

die Gebräuche mitmachen, ohne daß Herz und Sinn etwas davon wiſſen, ſodaß ſie zuletzt mit dem Brandmal auf der Stirn daſtehen.“[1]

Bacons religiöſer Charakter ſteht im Einklange mit ſeiner Philoſophie. Wir können auch über dieſen verborgenſten Punkt (denn die eigene religiöſe Geſinnung iſt eine Angelegenheit des Herzens) ein beſtimmtes Urtheil fällen. Er war dem Aberglauben, als der verunſtalteten Religion des menſchlichen Wahns, gründlich abgeneigt und bekämpfte ihn von ſich aus durch die wiſſenſchaftliche, namentlich naturphiloſophiſche Aufklärung; er ſetzte dem Atheismus wiſſenſchaftliche Gründe entgegen, ohne Erbitterung. Die geoffenbarte Religion und die darauf gegründete Kirche erkannte Bacon an aus Gründen, welche ſeine theoretiſchen Geſichtspunkte nicht hinderten, welche ſeine praktiſchen und politiſchen Geſichtspunkte verlangten. Er wollte die geoffenbarte Religion wie die Naturwiſſenſchaft gereinigt wiſſen von allen menſchlichen Idolen, in dieſem Punkte dachte Bacon antikatholiſch als ein echter Nachkomme des reformatoriſchen Zeitalters; er wollte ſie angenommen wiſſen ohne logiſche Beweisform, in dieſem Punkte dachte er antiſcholaſtiſch als der Begründer einer neuen Philoſophie. Dieſe Philoſophie hatte keine Gründe, die den Sätzen der geoffenbarten Religion zu Beweiſen dienen konnten, und Bacon war der Kopf, um dieſes Nichtkönnen ſeiner Philoſophie zu begreifen. Was ſie der Religion allein bieten konnte, war die unbedingte formelle Anerkennung. Ich gebe zu, daß Bacons perſönliche Stellung am Hofe Jakobs I., ſeine Rückſichten für den König, für die Zeitverhältniſſe überhaupt und mancherlei Nebenmotive den Ausdruck dieſer Anerkennung ſehr begünſtigt und oft verſtärkt haben. Einer formellen Anerkennung wird es leicht, in allen Tonarten zu reden. Und Bacon redete bisweilen auch die Sprache der Frömmigkeit. Was er in der Religion bekämpfte, war die menſchliche Autorität; was er unbedingt anerkennen wollte, war die göttliche. Freilich läßt ſich dagegen fragen, in welchen Punkt Bacon das entſcheidende Kennzeichen der göttlichen Autorität ſetzte? Wenn ſich Bacon dieſe Frage aufwarf, ſo mußte er ſie mit der Bibel beantworten und darüber mit ſeinen phyſikaliſchen Begriffen in manche Widerſprüche gerathen. Aber die Frage der bibliſchen Autorität nicht ernſtlich zu unterſuchen, gehört zum religiöſen Charakter ſeines Zeitalters. Die formelle Anerkennung, welche Bacon der geoffenbarten Religion widmete, ſchließt

[1] Serm. fid. XVI. De atheismo. Op. p. 1165 flg.

die innere Anerkennung nicht aus; ich ſage nicht, daß ſie dieſelbe beweiſt. Aber gewiß iſt, daß ein Geiſt wie der ſeinige zu weit und umfaſſend war für eine Aufklärung, die alles ſchlechtweg verneint, was ſie nicht im Stande iſt zu erklären; er überließ eine ſolche Aufklärung den Spätern, die enger und darum ſyſtematiſcher denken konnten als er. Indeſſen war die innere Anerkennung, welche dieſer von wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Weltintereſſen erfüllte Kopf für die Religion übrig behielt, weder eine eifrige noch tiefe Gemüthsbewegung. Sie war kühl wie alle ſeine Neigungen. Bacons Glaube beruhte auf einem unterdrückten Zweifel und behielt an dieſem ein fortwährendes Gegengewicht. Sein eigentliches Intereſſe lebte in der Welt, in der Natur und Erfahrung; der religiöſe Glaube war und wurde nie der Schatz ſeines Herzens; dazu fehlte ihm das einfache und kindliche Gemüth, das eigentliche Glaubensgefäß. Er war wie überall ſo auch in der Religion vom Zweifel ausgegangen; wenn die Schrift über die chriſtlichen Paradoxen, die nach ſeinem Tode erſchien, ihm wirklich angehört, ſo beweiſt ſie ſeine religiöſe Skepſis.[1] Er kannte die Antinomien zwiſchen den religiöſen Offenbarungen und der menſchlichen Vernunft, bevor er ſie durch einen Machtſpruch beſeitigte. Durch negative Urtheile läßt ſich Bacons religiöſe Geſinnung am ſicherſten beſtimmen; ſie war nicht Heuchelei, denn die Anerkennung war ihm ernſt, ſie war auch nicht Frömmigkeit, denn die Weltintereſſen lagen ihm mehr am Herzen, und es fehlte ihm von Natur alles, was in der Religion die Natur, um nicht zu ſagen das Genie, ausmacht: die naive Glaubensempfänglichkeit und das kindliche Glaubensbedürfniß. Denken wir uns ſeine religiöſe Geſinnung dem Unglauben näher als dem Aberglauben und gleichweit entfernt von Frömmigkeit und Heuchelei, ſo treffen wir ſie an ihrem richtigen Orte, in einer kühlen Mitte, welche wenigſtens ſehr nahe an Gleichgültigkeit oder Glaubensindifferenz grenzte, wenn ſie nicht wirklich im Indifferenzpunkte ſtand. Gemüthlich betrachtet, koſtete ihm die Anerkennung, welche er der Religion zollte, nichts, nicht einmal eine Verſtellung. Seine Glaubensanſichten waren nicht Maske, ſondern zeitgemäßes Coſtüm.

[1] Christian paradoxes. 1645.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Bacon und Joseph de Maistre.

Aeußerlich aufgefaßt und einseitig beurtheilt zu werden ist das sehr begreifliche Schicksal aller Philosophen. Einseitige Urtheile, von einem scharfsinnigen Kopfe gebildet, sind immer beachtenswerth, denn sie sehen von der Eigenthümlichkeit des Philosophen ein Merkmal vor allen, und weil sie dieses besonders hervorheben, machen sie es besonders sichtbar. Was nun Bacons religiösen Standpunkt betrifft, so ist es ein sehr interessantes und lehrreiches Schauspiel, die darauf bezüglichen Urtheile zu hören. Indem sie einen Standpunkt einseitig auffassen, der in seiner Natur doppelseitig war, so müssen sie einander auf das härteste widersprechen. Alle möglichen, einander entgegengesetzten Urtheile, welche über Bacons Verhältniß zur Religion denkbarer Weise gefällt werden konnten, sind wirklich darüber gefällt worden. Sie zeigen, welche Gegensätze Bacon selbst in sich vereinigte. Mit ihm verglichen, sind sie einseitig; unter sich verglichen, bilden diese Urtheile ein Exemplar von Antinomien. In Englands öffentlicher Meinung gilt Bacon gewöhnlich als ein echt kirchlich Gesinnter: das wird in Deutschland von den Gelehrten, die das Thema berührt haben, stark bezweifelt, in Frankreich so geleugnet, daß sie vielmehr das äußerste Gegentheil religiös-kirchlicher Gesinnung in Bacon behaupten. Aber auch in Frankreich, wo man sich mit Bacon ungleich mehr beschäftigt hat als in Deutschland, sind völlig entgegengesetzte Stimmen laut geworden, deren Beispiele wir vorübergehend vergleichen wollen.

Ich muß zuvor bemerken, daß die von Bacon eingeführte Trennung zwischen geoffenbarter Religion und menschlicher Vernunft bei den verschiedensten Geistern Eingang fand und völlig entgegengesetzten Interessen zum Ausdruck diente. Diese baconische Formel wurde begierig ergriffen von den Einen zum Schutze des Glaubens, von den Andern zum Schutze des Unglaubens. So unterscheiden sich in diesem Punkte das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert. Wo sich in diesem die fortgeschrittene Aufklärung noch der baconischen Concordienformel bedient, da geschieht es im entschieden antireligiösen Interesse: sie ist der Religion gegenüber zu einer bloß formellen Anerkennung geworden, von der man behaupten kann, daß sie die innere ausschließt,

vielmehr deren Gegentheil verbirgt. In dieser Form erscheint das baconische Glaubensprincip bei Condillac, der die baconische Philosophie auf die Spitze eines ausschließenden und vollendeten Sensualismus stellte. Dagegen im siebzehnten Jahrhundert finden wir in Frankreich dieselbe Trennung von Glaube und Vernunft zu Gunsten des Glaubens. Aber innerhalb dieser positiven Glaubensstellung ist wiederum ein Gegensatz möglich; denn es kommt an auf die Gründe, aus welchen man die Vernunft der geoffenbarten Religion opfert, ob es die Frömmigkeit thut oder der Zweifel. Die Frömmigkeit kann das Interesse haben, sich in die göttlichen Offenbarungen zu versenken, unbehindert und unbeirrt durch menschliche Weisheit. Die skeptische Vernunft kann das Interesse haben, die Knoten des Zweifels mit dem Schwerte des Glaubens zu zerschneiden, weniger um das Schwert des Glaubens zu schärfen, als um der Vernunft die Macht zu nehmen, selbst ihre Zweifel zu lösen, d. h. um die Vernunft als solche im Zweifel zu lassen. Die Vernunft wird dem Glauben geopfert, nachdem sie dessen Widersprüche von allen Seiten betrachtet und mit skeptischem Scharfsinn analysirt hat. Dieser Triumph des Glaubens über die Vernunft ist im Grunde der Sieg des Skeptikers; können nämlich nur so die Zweifel gelöst werden, so sind sie in der That unlösbar, und damit hat der Skeptiker sein Spiel gewonnen. Woran er in Wahrheit glaubt, das ist die unsichere und ungewisse Menschenvernunft, das ist sein Glaubensinteresse: der Unglaube an die Vernunftwahrheit, den er übersetzt in den blinden Glauben an die Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Diese beiden innerlich so verschiedenen Glaubensinteressen, das religiöse und das skeptische, stützen sich auf die baconische Trennung von Religion und Philosophie. Zwei der größten und interessantesten Geister des siebzehnten Jahrhunderts behaupten jene Trennung zu Gunsten des Glaubens, aber so, daß ihre Glaubensinteressen einander zuwiderlaufen, ein Jansenist und ein Skeptiker: Blaise Pascal ist der eine, Pierre Bayle der andere.

Nachdem die baconische Glaubensformel auf so einseitigen Standpunkten erschienen, hier dem Glauben, dort dem Unglauben zugefallen war, kann es uns nicht Wunder nehmen, daß man Bacons religiösen Standpunkt selbst in ähnlicher Weise einseitig auffaßte, daß ihn die Einen durch Pascal, die Andern durch Bayle, die Dritten durch Condillac vorstellten und erklärten. „Er war entschieden un-

gläubig", so urtheilen Condillac und seine Schule, die Encyklopädisten und deren Epigonen, Mallet, der Biograph Bacons, Cabanis, sein Panegyriker, Lasalle, sein Uebersetzer, der geradezu erklärt, Bacon sei im Herzen ein vollkommener Atheist gewesen und in seiner äußern Anerkennung der Religion nichts als ein Heuchler und Höfling.[1] Alle diese Leute, die zu einer Geistesfamilie gehören, sehen in Bacon ihren Stammvater und beurtheilen ihn nach der Familienanalogie als einen ihres Gleichen. Indessen hören wir auf der andern Seite die entgegengesetzte Stimme: „er war entschieden gläubig und devot", so urtheilt de Luc, der Interpret der baconischen Philosophie, gegen welchen Lasalle den Unglauben Bacons vertheidigt. An de Luc schließt sich der Abbé Emery mit seiner apologetischen Schrift über Bacons Christenthum (derselbe, der Leibnizens Gedanken über Religion und Moral erläutert hat).[2]

Alle diese Auffassungen sind einseitig und viel zu vag, um Bacons Geist zu erschöpfen. Aber sie haben jede einen gewissen Berührungspunkt mit ihm gemein und treffen ihr Ziel in diesem einen Punkte, der freilich das Centrum nicht ist. Am nächsten verwandt mit Bacon sind (unter den Bezeichneten) Condillac und seine Anhänger, die sich zu ihm verhalten, wie etwa bei uns die Wolfianer zu Leibniz. Die Freidenker wie die Gläubigen haben Bacon für den Ihrigen erklärt, indem sie ausschließlich die ihnen zugewendete Seite des Philosophen sehen. Was an Bacon dem Glauben ähnlich sieht, halten die Freidenker für nichtigen Schein, bloße Maske, geflissentliche Heuchelei; Lasalle, der sich selbst „Bacons Kammerdiener" nennt, spricht ungescheut, wie ein Kammerdiener, von dieser partie honteuse seines Herrn. Was in Bacon dem Unglauben ähnlich sieht, nehmen seine gläubigen Bewunderer für unbedeutende Aeußerungen oder für Irrthümer, welche Bacon selbst eingesehen und mit der Zeit abgelegt habe. „Die Lobeserhebungen, welche die Feinde der christlichen Religion auf Bacon häufen", sagt der Abbé Emery, „haben uns beinahe dessen Glauben verdächtig gemacht. Aber wie freudig überraschte uns sein religiöses Gefühl und seine frommen Aussprüche!" So hat Bacon unter den Ungläubigen wie Gläubigen seine Apologeten gefunden, oder, um moderner zu reden, die Advocaten, die für ihn

[1] Cabanis, Rapport du physique et du moral de l'homme. Lasalle, Œuvres de Bacon. Préface générale, p. 44. — [2] De Luc, Précis de la philosophie de Bacon. Emery, Christianisme de Bacon.

plaidiren. Es fehlt, um die Gruppe zu schließen, der Polemiker, der advocatus diaboli, den wir Bacon gegenüber nur in einer gewissen Classe von Menschen suchen können, nämlich allein unter den Fanatikern; und hier findet sich wirklich dieser advocatus diaboli, er kommt wie gerufen in der Person des Grafen Joseph de Maistre, durch den die französische Litteratur in der Gruppe ihrer auf Bacon bezüglichen Schriften die Lücke der Polemik zu erfüllen wenigstens den besten Willen gehabt hat. Unter dem Titel „Prüfung der baconischen Philosophie" hat Maistre in zwei Bänden nicht die Bekämpfung, sondern die Vernichtung Bacons versucht.[1] Er hat insofern das Recht zu einer radicalen Polemik, weil sein Standpunkt den radicalen Gegensatz zu dem baconischen bildet. Nichts widerstrebte dem toleranten und physikalischen Denker so sehr als der religiöse Fanatismus; Maistre ist ein Fanatiker. Keinem kirchlichen Standpunkte war Bacon feindlicher entgegengesetzt als dem katholischen; unsere Leser werden bemerkt haben, daß Bacon vom Katholicismus die Züge entlehnte, womit er den Aberglauben schilderte; Maistre ist nicht bloß Katholik in ultramontanem Verstande, sondern ein jesuitisch gesinnter Katholik. Keinem wissenschaftlichen Standpunkte widerstrebte Bacon entschiedener als dem scholastischen, der die Theologie des Mittelalters ausgemacht hatte; Maistre ist ein künstlicher Scholastiker, da er ein natürlicher vermöge seines Zeitalters nicht sein kann, er ist Romantiker, einer von denen, welche durch eine politische Restauration mit den Einrichtungen des Mittelalters künstliche Belebungsversuche anstellen. Er nimmt also seinen Gesichtspunkt jenseits der baconischen Philosophie auf einer Bildungsstufe, welche Bacon hinter sich hat; das ist für die Polemik des Grafen de Maistre eine unglückliche Stellung, sie sieht ihr Object nur von hinten und sie beurtheilt Bacon, wie sie ihn sieht. Bacons Gegensatz zur Scholastik war natürlich, nothwendig und entschieden; Maistres Gegensatz zu Bacon ist künstlich, gemacht, schwankend, und weil er der entschiedenste sein will, so wird er im höchsten Grade heftig, ungerecht, unsinnig. Das verdirbt und vergiftet von vornherein den Kreuzzug, welchen der französische Romantiker des neunzehnten Jahrhunderts gegen den englischen Philosophen des siebzehnten predigt.

[1] Examen de la philosophie de Bacon, où l'on traite différentes questions de la philosophie rationelle. Œuvre posthume du comte Joseph de Maistre. 2 Vols. Paris et Lyon, 1836.

Was de Maistre an der baconischen Philosophie am wenigsten vertragen kann, ist die Trennung zwischen Philosophie und Religion, Wissenschaft und Theologie, welche Bacon einführte; was ihn am meisten in der baconischen Philosophie empört, ist die Herrschaft der Naturphilosophie und Physik, der untergeordnete Rang, der den moralischen und politischen Wissenschaften übrig gelassen wird. „Den Naturwissenschaften gehört der zweite Platz; der Vorsitz gebührt mit Recht der Theologie, Moral, Politik. Jedes Volk, welches diese Rangordnung nicht sorgfältig einhält, befindet sich im Zustande des Verfalls.“[1] Dem Romantiker schweben die Kirchenväter und Scholastiker vor, die im Interesse und zum Besten der Kirche philosophirten. Er behauptet gegen Bacon eine ähnliche Einheit zwischen Religion und Philosophie, aber er läßt sich hinreißen, diese Einheit durch Gründe zu vertheidigen, welche nicht der Scholastik, sondern der Aufklärung angehören. Man traut seinen Augen kaum, wenn ein de Maistre für die Uebereinstimmung zwischen Offenbarung und Vernunft Argumente vorbringt, welche Lessing gebraucht hat. Er spricht von dem erziehungsmäßigen Gange der göttlichen Offenbarungen, ihrem natürlichen Verhältniß zur Fassungskraft des menschlichen Verstandes: wie jede Offenbarung eigentlich nichts sei als eine zeitiger mitgetheilte Wahrheit, eine pädagogisch geleitete Aufklärung.[2] Was ein de Maistre allein durch die Autorität der Kirche vertheidigen sollte, vertheidigt er aus rationellen Gründen, welche ihm eine außerkirchliche Aufklärung an die Hand giebt. Indem der moderne Diplomat gegen Bacon die Partei der Scholastik ergreift, wird er Romantiker; indem er sie vertheidigt und ihren Advocaten macht, wird er ein Sophist und verfällt dem Schicksale aller seiner Partei- und Geistesgenossen. Gestützt auf die geschichtliche Autorität, welche die Gewalt für sich hat, können diese Leute triumphiren; gestützt auf Vernunftgründe, opfern sie charakterlos ihre Grundsätze und müssen so unterliegen, daß sie dem Feinde freiwillig ihre Waffen ausliefern. Uebrigens ist Bacon keineswegs das ausschließliche Ziel für die Polemik de Maistres. In ihm will

[1] Examen de la phil. de Bacon, tom. II, p. 260.

[2] „Die Offenbarung wäre nichtig, wenn nicht nach der göttlichen Belehrung die menschliche Vernunft im Stande wäre, sich selbst die geoffenbarten Wahrheiten zu beweisen: wie die mathematischen oder alle andern menschlichen Lehren erst dann als wahr und gültig erkannt sind, wenn die Vernunft sie geprüft und wahr befunden hat.“ Bd. II, S. 22.

er ein ganzes Geschlecht, ein ganzes Zeitalter vernichten: das achtzehnte Jahrhundert mit den Trägern der französischen Aufklärung. Jeder Schlag, den Bacon von den Händen de Maistres empfängt, soll zugleich Condillac und die Encyklopädisten treffen. Maistres Buch gegen Bacon ist eine Kriegserklärung der französischen Romantik des neunzehnten Jahrhunderts gegen die französische Aufklärung des achtzehnten: „Bacon war das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, er war der Großvater Condillacs, er muß nach seinen Abkömmlingen, nach seinen geistigen Wahlverwandtschaften beurtheilt werden, und diese sind Hobbes, Locke, Voltaire, Helvetius, Condillac, Diderot, d'Alembert u. s. f. Bacon hat die Grundsätze der Encyklopädisten gemacht, diese haben Bacons Ruhm verbreitet und ihn auf den Thron der Philosophie erhoben. Er war der Urheber jener „Theomisie", die den Geist des achtzehnten Jahrhunderts erfüllt hat."[1]

Dies ist nach Maistre Bacons geschichtliche Bedeutung; sie ist unleugbar eine große und weitreichende. Um so mehr liegt dem Gegner der Aufklärung daran, diesen Charakter auf seinen wahren Werth zurückzuführen, da sich von ihm ein feindliches Jahrhundert herleitet. Wir suchen aus den langen Tiraden die charakteristischen Züge zusammen, um unsern Lesern zu zeigen, wie sich Bacon in dem Kopfe de Maistres abbildet. Es ist eine menschenunähnliche Caricatur, die nicht ihren Gegenstand abscheulich, sondern ihren Urheber lächerlich macht. Der Fanatismus verwüstet jedes Talent, sogar das Talent, die Dinge zu verzerren, er vertilgt die letzte Spur natürlicher Aehnlichkeit, weil er selbst mit der Natur nichts mehr gemein hat.

Maistre schätzt vor allem sein Object nach dem römisch-katholischen Gesichtspunkt, welchen er den christlich-religiösen nennt. Wie erscheint ihm Bacon unter diesem Gesichtspunkt? Er war, wofür ihn die Encyklopädisten erklärten, ein Ungläubiger, „ein Gottloser", sagt de Maistre, „ein entschiedener Atheist". Aber er hat doch dem Glauben das Wort geredet und denselben in seiner Machtvollkommenheit unbedingt anerkannt? „Um so schlimmer", sagt de Maistre, „er war also zugleich ein vollendeter Heuchler."[2] Hier kommt ihm Lasalle sehr zu statten, der auch seinen Herrn und Meister, wie er Bacon nennt, für einen Atheisten unter hypokritischer Maske erklärte. Wo aber sind für de Maistre die Kriterien von Bacons Unglauben und Heuchelei? Hier ist eine köstliche Probe, wie fein de Maistre diese

[1] Tom. II, p. 13, vgl. chap. VII. — [2] Tom. II, p. 13. 18 und viele a. St.

Kriterien aufzuspüren weiß; einem solchen Spürorgan konnte freilich Niemand entgehen. Bacon sagt im 29. Aph. des zweiten Buches seines Organons: „man müsse auch die ungewöhnlichen Naturerscheinungen, die Mißgeburten u. s. f. beobachten und sammeln, aber mit Vorsicht, und für besonders verdächtig müsse man diejenigen halten, deren Erzählungen von irgend welchem religiösen Ursprunge seien, wie die Prodigien beim Livius.“[1] Diesen Satz nimmt Maistre gefangen, hier muß ihm Bacon seinen Atheismus und seine Heuchelei in einem Athemzuge bekennen. Die angeführte Stelle redet von ungeheuerlichen Naturphänomenen, das sind nicht Wunder, sondern Monstra, wie sie Bacon auch nennt; was diese betrifft, will er den religiösen Erzählungen, welche es auch seien, nicht unbedingt geglaubt wissen. Halt! ruft de Maistre, das ist eine Blasphemie! Bacon meint hier das Christenthum, er lästert die heilige Religion, er ist ein Unchrist, ein Atheist! Aber Bacon setzt hinzu: „wie z. B. die Wundererzählungen des Livius“, er citirt noch weiter die Leute der Magie und die alchymistischen Schriftsteller, seine Seele denkt nicht an die christlichen Wunder, die gar nicht unter die betreffende Kategorie fallen! „Seht!“ ruft de Maistre, „den Heuchler, er meint das Christenthum und citirt den Livius! Seht, wie sich der geschickte Komödiant augenblicklich zu decken weiß, indem er den Livius vorschiebt! Ich muß ihm das Wort der Frau von Sévigné zurufen: «Schöne Maske, ich kenne dich!» Er hat gesagt: «man soll, was die Monstra betrifft, den religiösen Erzählungen nicht unbedingt glauben, welche es auch seien». Das Wort ist geschrieben, es steht da: welche es auch seien! Er meint alle, also auch die christlichen.“[2] Weil Bacon die Glaubwürdigkeit der Monstra bezweifelt, besonders in den Erzählungen religiösen Ursprungs, darum gilt er in den Augen de Maistres für einen Unchristen; weil er sich dabei an den Livius hält, für einen Heuchler.

Und was ist Bacon in der Wissenschaft nach dem Urtheile dessen, der ihn soeben in der Religion als einen Gottlosen und Heuchler entlarvt hat? „Er predigt“, sagt de Maistre, „die Wissenschaft, wie seine Kirche das Christenthum — ohne Mission!“[3] Der Graf de Maistre erlaube uns, bei diesem Ausspruche mit der Frau von Sévigné ihm zu sagen: „Maske, wir kennen dich!“ Was er in

[1] Nov. Org. II, 29. — [2] Jos. de Maistre, tom. II, p. 317. 318. Anm. 2. — [3] Ebend. tom. I, p. 83.

Bacon bekämpft, ist nicht bloß der Großvater Condillacs, das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, der Philosoph, sondern — der Protestant! Daß ein Protestant, ein Glied der abtrünnigen Kirche, der Mutterkirche den Dienst der Philosophie gekündigt, die Hegemonie der Wissenschaften übernommen und dem Protestantismus zugeführt hat, diese unbequeme Thatsache fällt dem Fanatiker des Katholicismus, dem romantischen Scholastiker, dem Diplomaten der Restauration zur Last und er möchte diesen Stein seines Anstoßes wegräumen. Bacon hatte zur Reformation der Wissenschaften ebenso wenig Beruf als der Protestantismus zur Reformation der Kirche: das heißt in de Maistres Sprache, er hatte keinen; das heißt in der unsrigen, er hatte einen ebenso großen, und für diesen großen Beruf zeugen uns die drei Jahrhunderte, welche der Protestantismus bestanden und gewirkt hat. Bacon war nach dem Urtheile de Maistres kein wissenschaftliches Genie. Warum? Weil er selbst keine Entdeckungen gemacht, sondern nur über die Kunst, Entdeckungen zu machen, geschrieben hat, weil er der Theoretiker dieser Kunst war.[1] Das heißt, dem Aesthetiker vorwerfen, daß er kein Künstler ist. Wenn man von den Objecten nur sagen will, was sie *nicht* sind, so kann man viel über sie reden; die Zahl solcher unendlichen Urtheile, wie sie die Logik nennt, ist selbst unendlich, die Logik sollte die Beispiele solcher unendlichen Urtheile, die eigentlich keine sind, aus unsern Kritikern schöpfen. Was endlich war Bacon, wenn er ein wissenschaftliches Genie so wenig war, als ein Aesthetiker Künstler? Er war, entscheidet de Maistre, ein belletristischer Schriftsteller der leichtfertigsten und rohesten Art, ohne eine Spur von Originalität, denn seine Sprache wimmelte von — Gallicismen![2] Seine Liebe zu den Wissenschaften war eine unglückliche, zeugungsunfähige Liebe: die Verliebtheit eines Eunuchen![3] Seine sogenannte Philosophie ist ein geistloser Materialismus, schwankend und haltungslos in seinem Ausdruck, frivol in seiner Gesinnung und voller Irrthum in allen seinen Behauptungen. Auch nicht ein Fünkchen Wahrheit will de Maistre in Bacon anerkennen, er versichert ihn wiederholt seiner tiefsten Verachtung. Man sieht, daß man es mit einem Unsinnigen zu thun hat, der sich mit jedem Worte mehr in die besinnungslose und darum lächerliche Wuth hineinredet und unter dem Namen Bacons eine Vogelscheuche mißhandelt, die sein eigenes ungeschicktes Werk ist, — wenn man Sätze,

[1] Tom. I, chap. II. — [2] Tom. I, p. 97. — [3] Tom. II, p. 365.

wie folgende, lieſt: „Der Geſammteindruck Bacons, der mir nach ſorgfältiger Prüfung übrig bleibt, iſt ein durchgängiges Mißtrauen und darum eine vollkommene Verachtung; ich verachte ihn in jeder Beziehung, ſowohl wenn er Ja, als wenn er Nein ſagt". „Bacon irrt, wenn er behauptet; er irrt, wenn er verneint; er irrt, wenn er zweifelt; er irrt mit einem Worte überall, wo es Menſchen möglich iſt zu irren."[1] Und der Grund dieſer durchgängig falſchen und verderblichen Philoſophie war ſo eitel und verächtlich als ſie ſelbſt. Es war nichts als die Neuerungsſucht, „die Krankheit des Neologismus"[2], welche den Bacon und die geſammte neuere Philoſophie in England, Frankreich und Deutſchland verführt hat: es war lediglich die Sucht, dem Alten zu widerſprechen, welche allen ſogenannten Syſtemen der neuern Philoſophie ihr eintägiges Daſein und den Urhebern derſelben die Tagesberühmtheit verliehen hat, welche der Graf de Maiſtre mit dem Hauche ſeines Mundes vernichtet. Sein unwilliger Blick trifft nicht ohne Bedauern auch den größten und ſchwierigſten Denker der neuern Philoſophie, unſern Landsmann Immanuel Kant, in der Reihe der Neologen. Es iſt ergötzlich, einen Kant vor dem Richterſtuhle eines de Maiſtre zu finden, und noch ergötzlicher, das Urtheil zu hören, welches dem größten der Philoſophen von dieſem befangenſten der Richter geſprochen wird. Kant hätte nach der Meinung de Maiſtres ein Philoſoph ſein können, wenn er kein Charlatan geweſen wäre. Die unübertreffliche Stelle lautet: „Wenn Kant einfältigen Sinnes einem Plato, Descartes, Malebranche nachgegangen wäre, ſo würde die Welt längſt nicht mehr von Locke reden, und Frankreich hätte ſich vielleicht ſchon eines Beſſern belehrt hinſichtlich ſeines traurigen und lächerlichen Condillac. Statt deſſen überließ ſich Kant jener unſeligen Neuerungsſucht, die keinem etwas zu verdanken haben will. Er redete wie ein dunkles Orakel. Er wollte nichts wie andere gewöhnliche Menſchen ſagen, ſondern erfand ſich eine eigene Sprache, und nicht genug, daß er uns zumuthete deutſch zu lernen (in der That, dieſe Zumuthung war ſchon ziemlich ſtark!), wollte er uns ſogar nöthigen, den Kant zu lernen. Was iſt die Folge geweſen? Unter ſeinen Landsleuten hat er eine flüchtige Gährung erregt, einen künſtlichen Enthuſiasmus, eine ſcholaſtiſche Erſchütterung, die ihre Grenze allemal am rechten Ufer des Rheins gefunden, und ſobald die Dolmetſcher Kants ſich über dieſe Grenze

[1] Tom. II, p. 326. 363. — [2] Tom. II, p. 364.

hinauswagten, um vor den Franzoſen das ſchöne Zeug auszukramen, haben ſich dieſe nie enthalten können zu lachen.“[1]

Ich beſorge ernſtlich, daß dem Grafen de Maiſtre bei den Landsleuten Bacons und Kants etwas Aehnliches begegnen wird, und zwar werden wir über ihn aus ganz anderen Gründen lachen als die Franzoſen über Kant, nicht auf unſere Koſten, ſondern auf die ſeinigen.

Fünfundzwanzigſtes Capitel.

Bacon und Bayle. Die religiöſe Aufklärung.

Wir haben geſehen, welcherlei Motive Bacons religiöſen Standpunkt bewegen und eine Richtung beſchreiben laſſen, die aus dem Zuſammenwirken verſchiedener Kräfte erkannt ſein will und falſch beurtheilt wird, wenn man ſie aus einer Quelle allein ableitet, ſei es des Glaubens oder des Unglaubens. Mit der Erfahrungsphiloſophie, welche Bacon begründet, ſind auch die Bedingungen zu einer Geſtalt religiöſer Aufklärung gegeben, deren Grundzüge Bacon ebenfalls vorbildet. Seine natürliche Theologie enthält ſchon den Keim zu dem ſpätern Deismus ſeiner Landsleute, der gegen die poſitive Religion eine kritiſche und im Fortgange abgewendete und feindliche Stellung einnimmt. Zwar wollte Bacon dem Offenbarungsglauben von ſeiten der Philoſophie eine Anerkennung eingeräumt haben, die alle Vernunftkritik ausſchließt, er hatte die blinde Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben gefordert, aber zugleich die freie Bewegung der Wiſſenſchaft in ihrem eigenen Gebiet gegen die Eingriffe der Religion vertheidigt und die Macht des Staates über die Kirche für nothwendig erklärt. Die Kirche ſoll anerkannt ſein, aber nicht herrſchen, Bacon verlangte die Vernichtung der Glaubensherrſchaft, die Geltung der Glaubenstoleranz, und welche Stellungen auch die Aufklärung in England und Frankreich gegenüber der geſchichtlichen Religion eingenommen hat, ſie hat in jeder gegen die Glaubensherrſchaft geeifert und die Glaubenstoleranz gefordert. Nicht Hobbes, ſondern Bacon iſt der Erſte geweſen, der das Schwert der Kirche

[1] Tom. I, p. 12. 13. Ueber J. de Maiſtres politiſch-literariſche Stellung vgl. Gervinus' „Geſchichte des neunzehnten Jahrhunderts“, Bd. I, S. 379 flg.; Bd. II, S. 73.

aus den Händen der Priester in die des Staats gelegt wissen wollte, und schon vor Locke hatte er den Grundsatz der Duldung ausgesprochen und im Interesse der Wissenschaft erhoben.

Aber aus dem baconischen Standpunkte läßt sich neben dem Deismus und der Toleranz auch der entschiedene Unglaube ableiten, welcher in England und namentlich in Frankreich der baconischen Philosophie nachfolgt. Der Unglaube, der die religiöse Vorstellungsweise überhaupt verneint und abwirft, ist stets im Gefolge einer materialistischen Denkart, und in Bacon selbst ist diese Hinneigung zum Materialismus so bemerkbar als erklärlich, sie ist nur verdeckt und gleichsam überbaut durch die Metaphysik, auf welche sich die natürliche Theologie, dieser Ansatz zum Deismus, gründet; sein Geist lebte in der physikalischen Betrachtung der Dinge, die er grundsätzlich auf den Weg der mechanischen, atomistischen, materialistischen Erklärung verweist; wenn er wählen soll zwischen Aberglauben und Atheismus, so wählt er den letztern aus allen möglichen Gründen. Der Zeitpunkt wird kommen, wo die Philosophie ihre formelle Anerkennung der positiven Religion fallen läßt und ihre naturalistische Denkweise dergestalt ausbreitet, daß Metaphysik und natürliche Theologie jede Art der Geltung verlieren. Dann wird der Atheismus nicht bloß dem Aberglauben vorgezogen werden, sondern offen an die Stelle der Religion selbst treten.

Vergleichen wir Religion und Philosophie im Sinne Bacons, so springt ihre Unverträglichkeit in die Augen: Religion ist ihm göttliche (übernatürliche) Offenbarung, Philosophie dagegen Erklärung der Natur; der Grund der Offenbarung ist die göttliche Willkür, die gar keine Nothwendigkeit hat, das Naturgesetz der Dinge die mechanische Nothwendigkeit, welche alle Zweckthätigkeit, um so mehr jede Willkür ausschließt: die Philosophie weiß nichts von Willkür, die Religion nichts von Nothwendigkeit. Konnte Bacon einmal für die Religion keinen andern Grund ausfindig machen, als die göttliche Willkür, so hatte er Recht, ihre Unbegreiflichkeit an die Spitze zu stellen; konnte die Vernunft, wenn sie die Religion untersucht, hier nur Widersprüche auffinden, welche aufzulösen sie schlechterdings unvermögend war, so hatte Bacon Recht, diesen ziellosen Streitigkeiten, diesem unfruchtbaren Hin- und Herreden zwischen Gründen und Gegengründen dadurch ein Ende zu machen, daß er der Vernunft jede Einrede verbot und ihr die unbedingte Anerkennung der gött-

lichen Glaubensdecrete zur Pflicht machte. Man muß nur deutlich begreifen, auf welcher Bildungsstufe innerhalb der baconischen Philosophie die menschliche Vernunft steht, welchen Werth sie der Religion auf der einen und sich selbst auf der andern Seite zuerkennt. Die Religion gilt ihr als ein positives Glaubenssystem, zusammengesetzt aus göttlichen Statuten, welche die Willkür oder Gottes grundloser Rathschluß angeordnet hat. Und was gilt die Vernunft sich selbst? In allen natürlichen Dingen ist sie Erfahrung, in allen übernatürlichen Dingen hört mit der Erfahrung auch die Vernunft und alles wohlbegründete Schließen auf, sie wird jenseits der Erfahrung gänzlich haltungslos und ergeht sich hier in leeren Streitfragen, in unfruchtbaren und endlosen Wortgefechten; der Natur gegenüber wird die menschliche Vernunft zur erfahrungsmäßigen Wissenschaft, der Religion gegenüber zum Raisonneur, zum animal disputax; in der Religion herrscht gebieterisch die göttliche Willkür, in der Religionsphilosophie herrscht mit ihren leeren Vorstellungen die menschliche Willkür. So sieht Bacon die Sache, so stehen hier Religion und Vernunft einander gegenüber; wenn er also der Religion die Vernunft unterwirft, so heißt das so viel als der göttlichen Willkür gegenüber die menschliche zum Schweigen bringen. Und vorausgesetzt einmal, daß die Werthe auf beiden Seiten sich so verhalten, wie konnte er anders zwischen beiden entscheiden? Die Vernunft schließt, jeder Vernunftschluß verlangt einen Obersatz, eine Regel, ein Gesetz; die Gesetze der Natur müssen wir finden, denn sie sind in den Dingen verborgen; die Gesetze der Religion müssen wir annehmen, denn sie sind von Gott offenbart. Es ist der Vernunft erlaubt, aus diesen Gesetzen zu schließen, aber nicht dieselben zu verändern oder zu prüfen, sie sind die ewig festen Regeln, welche von der Vernunft gebraucht, aber nicht gemacht werden. Welche Geltung Bacon dieser Art eines secundären Vernunftgebrauchs in religiösen Dingen einräumte, sagte er in einem sehr charakteristischen Bilde: es sollte sich nach seiner Meinung mit der Religion verhalten wie mit einem Spiel, man dürfe die Geltung der Spielregeln nicht beanstanden oder umstoßen, wenn man mitspielen wolle, wohl aber dürfe man diese Regeln vernunftgemäß anwenden, benutzen und seine Schlüsse darnach einrichten. Die Religion sei ein Spiel, dessen Regeln die göttliche Willkür festgestellt und durch Offenbarung den Menschen mitgetheilt habe; wer sich an ihr betheilige, müsse ihre Regeln einfach annehmen, wie

sie gegeben seien, und die eigene Vernunft fest an deren Richtschnur binden.[1]

Diese Vergleichung der Glaubensstatute mit Spielregeln war von Bacon naiv gemeint, aber im Grunde frivol und für die Ehrwürdigkeit des Glaubens keineswegs zuträglich; man versuchte sehr bald, auf dem Schachbrett so zu spielen, daß die menschliche Vernunft der Religion „matt!" zurufen konnte. Die Religion mit einem Spiele vergleichen, hieß in der That, die Religion auf das Spiel setzen, und die Philosophie, welche von Bacon ausging, überredete sich schon nach wenigen Zügen, ihr Spiel gewonnen zu haben. Wie auf dem baconischen Standpunkte Religion und Vernunft gefaßt und gegeneinander gestellt waren, so bilden sie einen natürlichen Widerstreit, der zwar durch ein Machtgebot niedergehalten, durch eine formelle Anerkennung beseitigt, aber keineswegs verhehlt wurde. Die formelle Anerkennung stützte sich zum großen Theil auf praktische Gesichtspunkte, politische Rücksichten, subjective Gründe, die nicht aus der Philosophie selbst hervorgingen; es waren Nothstützen, die sehr bald fallen mußten, mit ihnen fällt die baconische Glaubensstellung, das Band zerreißt, welches Religion und Vernunft zusammengehalten hatte, sie trennen sich und ihr innerer Gegensatz tritt hervor in der Antipathie unverträglicher Denkweisen. Das ist das Thema, das sich in der Fortpflanzung der baconischen Philosophie weiter und schärfer ausbildet: entweder muß die Philosophie an sich oder am Glauben verzweifeln, entweder verliert die menschliche Vernunft oder die positive Religion ihre Glaubwürdigkeit, entweder kehrt die Vernunft sich skeptisch gegen sich selbst oder ungläubig gegen die Religion. Von den beiden Mächten steht nur *eine* noch fest. Die Festigkeit der geoffenbarten Religion erschüttert die Grundlagen der Philosophie, den Glauben an die Sicherheit der menschlichen Vernunft; die Sicherheit der letztern erschüttert das Ansehen der positiven Religion, und zwar bildet die Skepsis, die noch auf einen Augenblick den blinden Glauben unterstützt, den Uebergang zum Unglauben: diesen Durchgangspunkt im Fortgange der baconischen Philosophie bezeichnet Pierre Bayle, er ist das Mittelglied zwischen Bacon und der französischen Aufklärung, er steht im Wendepunkt des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts.

[1] S. oben Cap. XVII. Vgl. Cap. XXIII. Bacon, De augm. scient. Lib. IX. Op. p. 260.

Bayle macht, wie Bacon, die Vernunftwidrigkeit zum Bejahungsgrunde des Glaubens; er betrachtet, wie jener, den Widerspruch zwischen Religion und Vernunft als unlösbar, weil er ebenfalls die Quelle der Religion in der göttlichen Willkür, die Quelle der menschlichen Vernunft in natürlichen Gesetzen findet. Die absolute Willkür eines unbedingten Wesens und die natürlich bedingten Erkenntnißkräfte des Menschen erlauben keinen Vergleich, stehen in keinem Vernunftverhältniß, und am wenigsten können die Acte der göttlichen Willkür von dem menschlichen Geiste begriffen werden; sie verlangen blinden Glauben und blinden Gehorsam. Jeder Versuch einer Vernunftkritik der positiven Glaubensmaterien kann nur die Widersprüche beider klar machen: gerade darin besteht Bayles originelle und merkwürdige That, daß er diese Widersprüche erleuchtet und allen Scharfsinn aufwendet, den Proceß zwischen Glaube und Vernunft zu articuliren und so durchzuführen, daß er offen zu Tage liegt; er läßt die Vernunftwidrigkeit des Glaubens, welche Bacon einfach behauptet hatte, Punkt für Punkt auftreten sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht. Er wird, was Bacon nicht war, ein Kritiker des Glaubens. Die Frömmigkeit erscheint auf praktischem Gebiet als Heiligkeit, auf theoretischem als Anerkennung der geoffenbarten Heilswahrheit. Von der Heiligkeit zeigte Bayle, daß sie die Probe der natürlichen Moral nicht aushalte, von den geoffenbarten Glaubensobjecten, daß deren Anerkennung mit der menschlichen Vernunft streite. Seine Glaubenskritik verfuhr in baconischer Weise: sie bewies den Widerspruch zwischen Heiligkeit und Moral, Offenbarung und Vernunft, indem sie denselben an bestimmten Fällen hervorhob und also auf dem Wege der Induction darstellte; durch negative Instanzen widerlegte er die Uebereinstimmung, welche zwischen Religion und Philosophie gelten sollte. Daß der heilige Charakter *nicht* zugleich der sittliche sei nach den Vernunftbegriffen der natürlichen Moral, zeigte er an dem Leben biblischer Personen, wie z. B. des Königs David[1]; daß die positive Glaubenslehre *nicht* zugleich Vernunftlehre sei und niemals werden könne, zeigte er an dem Dogma von der Erlösung durch die Gnadenwahl Gottes, von dem Sündenfall des Menschen nach göttlichem Rathschluß. Der menschliche Sündenfall war für Bayle die negative Instanz gegen alle rationale Theologie. Wie diese auch die Sünde nach göttlichem Rathschluß er-

[1] Dictionnaire historique et critique. Art. David.

klären mag, jedem ihrer Aussprüche und Wendungen widerstreitet ein Vernunftsatz. Die Thatsache des Sündenfalls mit dem Heere moralischer Uebel, welche nachfolgen, erscheint ihm schlechterdings unerklärlich. Entweder ist der Mensch nicht frei, dann ist seine Handlung nicht Sünde, oder er ist frei, dann hat er seine Freiheit von Gott: entweder wollte Gott die Sünde, was seiner Heiligkeit widerstreitet, oder er wollte sie nicht, sondern verhielt sich dagegen zulassend, d. h. er hinderte nicht, daß sie geschah; entweder also wollte sie Gott nicht hindern, so war er nicht gut, oder er konnte sie beim besten Willen nicht hindern, so war er nicht allmächtig. Von allen Seiten sieht sich die Vernunft in ein Labyrinth von Widersprüchen eingeschlossen, sobald sie den Sündenfall, das moralische Uebel in der Welt, zu erklären sucht. Ohne Sünde keine Erlösung, ohne Erlösung keine christliche Religion, deren geoffenbarte Glaubenswahrheiten daher undurchdringlich sind für die menschliche Vernunft. Durch die philosophischen Sätze, neunzehn an der Zahl, welche Bayle den sieben theologischen entgegenstellt, will er die Unverträglichkeit beider, die Unmöglichkeit einer rationalen oder natürlichen Theologie bewiesen haben. Das Ergebniß seiner Glaubenskritik ist der nicht zu lösende Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft. Aber damit will Bayle nicht dem Ansehen der Offenbarung, sondern der Vernunft den Fall bereiten. Die Vernunft soll sich der Religion unterwerfen, sie soll blind glauben und aus allen Widersprüchen, welche sie scharfsinnig entdeckt hat, nur ihre eigene Nichtigkeit, ihre Ohnmacht eingesehen haben, die Religion zu erklären und durch Vernunftgründe zu beweisen; nicht der religiöse, sondern der philosophische Skepticismus ist das Ziel, womit Bayle seine Untersuchungen schließt: ihm gilt der Zweifel, womit die Vernunft sich selbst zurückzieht und bescheidet, als die wahrhaft christliche Philosophie.[1] Praktisch meinte es Bayle gewiß ehrlich mit seiner Entscheidung, er wollte als ein guter Calvinist gelten und blieb, um als solcher leben zu können, gegen seine Neigungen in einem freiwilligen Exil; auch entsprach die Philosophie, welche in der Skepsis endet und beharrt, seiner Geisteseigenthümlichkeit, die bei ihrer encyklopädischen Ausbreitung, bei ihrem Interesse für die historische Mannichfaltigkeit, bei ihrer vorzugsweise kritischen Stimmung kein bindendes System vertrug. Aber eben diese kritische Neigung, die Bayle mit einer sehr ausgedehnten Gelehrsam-

[1] Dict. hist. et crit. Art. Pyrrhon.

keit verband, ließ nicht zu, daß in ihm das religiöse Glaubensinteresse ein wirkliches Herzensbedürfniß ausmachte. Seine Confession war ihm werth, aber das Glauben selbst lag nicht in seiner Gemüthsverfassung und vertrug sich noch weniger mit der Art seiner Bildung. Nachdem er sein kritisches Gelüste befriedigt, seine Zweifel ausgelassen, die Widersprüche aufgedeckt und verdeutlicht hatte, welche die Philosophie gegen die Glaubenssätze einwendet, wurde es ihm leicht, von der Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben zu reden. Seine Vernunft hatte ihr letztes Wort gesprochen, das letzte Wort war der Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft: die Vernunftwidrigkeit des Glaubens. Mehr wußte Bayle selbst nicht. Er konnte den Widerspruch nicht lösen, sondern nur auffinden und hinstellen, dieser Widerspruch war ihm ernst, sein Geist bewegte sich mit rastloser Behendigkeit zwischen Religion und Philosophie, wie zwischen den speculativen Systemen; er selbst war der lebendig gewordene Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft, der leibhaftige Widerspruchsgeist, der, ohne sich untreu zu werden, alle Einwände gegen den Glauben mit einem Schlage in Widersprüche gegen die Vernunft verwandeln konnte, ja sogar, um sich treu zu bleiben, verwandeln mußte. So allein wird Bayle richtig verstanden, und so verstanden darf er weder ernsthaft gläubig noch ernsthaft ungläubig genannt werden: er war durchgängig skeptisch, er blieb auch in der Religion ein Skeptiker, und wenn er hier keiner sein wollte, so war er es gegen seinen Willen, er konnte nicht anders. Was ihm allein feststand, war die Unmöglichkeit, jene Zweifel zu lösen, welche die Vernunft in die Glaubensfragen einführt: diese Unmöglichkeit nannte er blinden Glauben; aber ein Glaube, der aus der Ohnmacht entsteht, welcher Art sie auch sei, wird mit seinem Ursprunge Eines gemein haben: er wird schwach sein. Die Schwäche der Vernunft macht den Glauben nicht stark, den sie begründet oder einräumt; der Zweifel an der Vernunft macht unsern Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten nicht sicher. Es giebt einen Glauben, der durch sich selbst stark genug ist, um Vernunft und Wissenschaft nicht zu bedürfen, und der niemals nach ihren Zweifeln und Einwänden fragt; dieser bedürfnißlose, ursprüngliche, kindliche Glaube ist seiner selbst gewiß, mag ihn die Vernunft bejahen oder verneinen; ihn kümmert es nicht, was die Vernunft dazu sagt, ob sie ihn mit einem „weil" begründet oder mit einem „obgleich" einräumt. Zu diesen Glücklichen gehörte Bayle

nicht, sein Geist war so reich, so mannichfaltig, so zerstreut, daß er unmöglich einfach genug werden konnte, um in das Himmelreich des Glaubens einzugehen. Der Glaube kann stark und lebendig sein, wenn auch die Vernunft schwach ist, aber durch die Schwäche der Vernunft kann er nicht stark werden. In Bayles Glaube steckt der Zweifel als Erbtheil, er ist eine Geburt der zweifelnden Vernunft, daher werden die Gläubigen wohl thun, wenn sie einen solchen Bundesgenossen wie Bayle vorsichtig vermeiden. Der Glaube, welchen die Skeptiker von seiten der Philosophie der Religion anbieten, ist ein Danaergeschenk, welches die Religion besser ablehnt; Bayles Glauben in das Christenthum aufnehmen, hieße in der That, das hölzerne Pferd nach Troja bringen, und man wird sehen, was über Nacht aus diesem Glauben hervorgeht: nichts als zerstörende Zweifel! Nachdem Bayle den Glauben kritisch zersetzt und aufgelöst hat, kann er ihn so wenig ins Leben zurückrufen, als der Anatom im Stande ist, aus dem zerstückten Organismus wieder einen lebendigen Körper zu machen, oder es müßte mit Hülfe der Medea geschehen, ich weiß nicht durch welche Zauberei. Mit einem Worte: Bayles Glaube ist nichts als der veränderte Ausdruck des Zweifels, und die Unmöglichkeit, worauf er sich gründet, ist in ihm selbst eine Unfähigkeit, die er beim besten Willen nicht in eine Fähigkeit verwandeln konnte, auch nicht in die Fähigkeit zu glauben. Verglichen mit Bacon, verlangt zwar Bayle aus denselben Gründen dieselbe Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, aber das Bewußtsein, womit die Vernunft diese ihre Unterthänigkeit ausspricht, ist in beiden ein sehr verschiedenes; sie kennen beide den Widerspruch zwischen Religion und Philosophie, aber Bacon setzt sich darüber hinweg, während sich Bayle hineinbegiebt und den Abgrund zwischen Glaube und Vernunft mit geometrischer Genauigkeit ausmißt, er weiß von dem Widerspruche beider weit mehr zu sagen als Bacon, in demselben Grade ist das Bewußtsein, womit sich Bayle dem Glauben unterwirft, weniger naiv und eher geneigt, ironisch zu werden. Bacon wollte der Religion nicht widersprechen, Bayle widersprach ihr wirklich; jener hielt zurück, was er dagegen hätte vorbringen können, dieser nahm zurück, was er dagegen vorgebracht hatte, er widerrief seine Opposition, freiwillig und aufrichtig, aber sie war bereits fertig und ausgemacht, er konnte sie wohl ungültig, aber nicht ungeschehen machen, er konnte die ausgesprochenen Zweifel nicht vergessen, diese scharfen Züge auf der Tafel seines

Geistes nicht mehr auslöschen und mit aller Gewalt nicht glaubensstark werden, nachdem er einmal gegen den Glauben seinen Scharfsinn hatte spielen lassen. Daß Bayle zuletzt sein wollte, wozu er sich selbst die Möglichkeit genommen hatte, dieser innere Widerspruch legt in sein Glaubensbekenntniß einen ironischen Zug; nicht den Glauben, sondern sich selbst ironisirt Bayle, indem er die Waffen der Philosophie streckt. Und daß sein Glaubensbekenntniß aufrichtig gemeint war, dadurch wird diese Selbstironie keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr verstärkt, indem sie verfeinert wird. In dieser Beziehung urtheilt Ludwig Feuerbach sehr richtig: „Der Skepticismus war für Bayle eine historische Nothwendigkeit; er war die Concession, die er dem Glauben machte; er mußte der Vernunft ihre Tugenden als Fehler anrechnen. Das Bewußtsein der Stärke der Vernunft sprach sich ironisch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus.“[1]

Man kann in Wahrheit den Glauben nicht feindseliger verneinen, als wenn man ihn auf solche Weise und aus solchen Gründen bejaht, nämlich durch seinen Widerspruch gegen die Vernunft. Was bleibt der Wissenschaft übrig, wenn ihr jede Möglichkeit genommen wird, sich durch Vernunftgründe den Glauben anzueignen, von sich aus einen Weg zu finden, der in die Religion einmündet? So wie Bacon und Bayle Glaube und Vernunft einander entgegenstellen, bleibt dieser nichts übrig als entweder die unbedingte Anerkennung oder die unbedingte Verwerfung des Glaubens, es bleibt ihr nichts übrig als die völlige Verzichtleistung entweder auf sich oder auf die Religion. Eines ist unmöglich: daß die Vernunft wirklich blind glaube. Wenn sie nicht überhaupt blind ist, so kann sie gewissen Dingen gegenüber nicht blind werden. Und weder Bacon noch Bayle konnten den ernstlichen Willen haben, die Vernunft blind zu machen, sie, die sich beide so sehr darum bemühten, ihr die Augen zu öffnen. Also mit dem blinden Glauben, den beide verlangen, kann es zuletzt keine andere Bewandtniß haben, als daß die Vernunft der Religion gegenüber, da sie nicht blind ist, sich blind stellt, daß sie die Blinde spielt. So führt die baconische Philosophie in ihrem Fortgange nicht zum Glauben, sondern zum Scheinglauben, zu einer äußeren Anerkennung, hinter der sich entweder die eigene Ueberlegenheit um so sicherer fühlt oder eine kalte Gleichgültigkeit verborgen hält. Dieser

[1] Pierre Bayle. Ein Beitr. zur Gesch. der Philosophie und Menschheit, von L. Feuerbach. Sämmtl. Werke. Bd. VII. S. 220.

Scheinglaube ist entweder Ironie oder Indifferenz, wenn er nicht Heuchelei ist. Will aber die Wissenschaft eine solche hohle und unwürdige Form nicht ertragen, so kann sie auf baconischer Grundlage der positiven Religion gegenüber nur noch den Standpunkt der vollen Verwerfung ergreifen. Unter demselben Kriterium als ihr die Offenbarung vorgestellt und übergeordnet worden, verneint sie jetzt das positive Glaubenssystem; aus dem scheinbaren Bejahungsgrunde des Glaubens macht sie jetzt dessen ernstlichen und durchgreifenden Verneinungsgrund; unter der Führung Bacons und Bayles wird die Aufklärung, wenn sie nicht ironisch, gleichgültig oder heuchlerisch sein will, vor aller Welt vollkommen ungläubig, die Religion wird in ihren Augen ein Truggebilde, entweder Aberglaube oder Scheinglaube. Ueberzeugt davon, daß sie selbst heucheln müsse, um den Glauben an göttliche Offenbarungen zu bekennen, ist diese Aufklärung ebenso überzeugt, daß alle heucheln und geheuchelt haben, die jemals solche Offenbarungen glaubten; wie sie selbst den Glauben, wenn sie ihn nicht offen verwirft, nur als Schein vor sich herträgt, so meint sie, sei zu allen Zeiten derselbe nichts als Schein gewesen. Da dem Scheinglauben alle wahren Gründe fehlen, so erklärt man ihn aus nichtigen Gründen, aus selbstsüchtigen und eigennützigen. Wie diese Aufklärung selbst nur um äußerer Zwecke willen jenen Glauben annehmen könnte, so meint sie, sei er stets nur um äußerer Zwecke willen, nur aus weltlichen Absichten bekannt worden. So verwandelt sich im Geiste der baconischen Aufklärung die geoffenbarte oder geschichtliche Religion in ein Gebilde des menschlichen Wahns, ihre Erklärungsgründe in ein Spiel selbstsüchtiger Triebfedern, die ganze Geschichte der Religion in einen Pragmatismus von „Aberglauben, Heuchelei und Priesterbetrug", mit einem Worte, in eine Krankheitsgeschichte des menschlichen Geistes. In dieser Stimmung gegenüber der Religion findet sich die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts in England und besonders in Frankreich, sie hat sich in allen jenen Rollen vernehmen lassen, welche Bacon und Bayle zwar nicht vorschrieben, aber als die einzig möglichen übrig ließen: da sie den blinden Glauben nicht annehmen konnte und in ihrer Denkweise keine Anlage zur Religion fand, so hat sie mit dieser ihr Spiel getrieben, sie bald mit überlegener Ironie, bald mit vornehmer Gleichgültigkeit behandelt und unter Umständen wohl auch geheuchelt. Wollte sie einmal in ihrer Weise ehrlich und kritisch

verfahren, so behandelte sie die positive Religion so verächtlich als möglich und erklärte dieselbe der Art, daß nichts übrig blieb als „Aberglaube, Heuchelei und hierarchische Kunstgriffe"; sie verwandelte, was als göttliche Offenbarung galt und geglaubt wurde, in ein Spiel menschlicher Willkür. Ihre Erklärungen der geschichtlichen Religion waren ebenso negativ als oberflächlich und seicht, sie konnten nicht anders sein unter dem von Bacon und Bayle gegebenen Kanon, daß die Vernunftwidrigkeit der göttlichen Offenbarung deren Glaubwürdigkeit bekräftige. Diese Formel war doppelseitig: die positive Seite enthüllte sich in Bacon und Bayle, die negative Kehrseite in Bolingbroke und Voltaire.[1] Hatte Bacon gesagt: „Je vernunftwidriger das göttliche Mysterium ist, um so mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden", so sagten jene: „um so mehr muß man es zur Ehre der menschlichen Vernunft verwerfen". In dem Lichte dieser Aufklärung erscheint jener baconische Ausspruch, der die Glaubenssätze mit den Spielregeln verglich, verhängnißvoller und bedeutsamer, als er gemeint war. Bolingbroke und Voltaire mit ihrem ganzen Gefolge dachten sich wirklich die Religion als ein Spiel, dessen Regeln unter dem Scheine göttlicher Offenbarungen die menschliche Willkür selbstsüchtig erfunden habe, und sie erklärten die Religion, wie sie dieselbe vorstellten. Die Religion so erklären, hieß damals die Welt über die Religion aufklären.

So steht das Verhältniß zwischen der positiven Religion und der baconischen Aufklärung. Es ist nur der Ausdruck dieses Verhältnisses, den wir darstellen. Wie sich eine Philosophie zur Religion verhält, daraus läßt sich ihre Denkart erkennen: auf welcher Höhe sie steht, wie weit ihr Gesichtskreis reicht, wie tief sie eindringt in die Natur der Dinge, vor Allem in die menschliche Natur. Wenn die Religion der Träger ist des geschichtlichen Lebens im Großen und die Philosophie der Träger der wissenschaftlichen Bildung im Ganzen, so darf man den Satz aussprechen: wie sich die Philosophie zur Religion verhält, so verhält sie sich zur Geschichte; ist sie unfähig, die Religion zu erklären, so ist sie ohne Zweifel zur Geschichtserklärung überhaupt nicht gemacht, sie wird nie die fremde Gemüthsverfassung und deren Triebfedern begreifen und immer das

[1] Voltaire, Examen important de Milord Bolingbroke. Œuvr. compl., tom. 41. Remarques critiques sur les pensées de Pascal, tom. 40, p. 395.

fremde Zeitalter nach der Analogie ihres eigenen beurtheilen und meistern, und das ist ebenso falsch, als wenn die Dinge in der Natur, wie Bacon zu sagen pflegte, nicht «ex analogia mundi», sondern «ex analogia hominis» betrachtet werden. Die Philosophie ist unfähig, die Religion zu erklären, wenn sie dieselbe entweder als Aberglaube verneint oder aus Triebfedern ableitet, die alles sind, nur nicht religiöser Natur. So urtheilte die englisch-französische Aufklärung in ihren freiesten Köpfen, ihre Denkweise war von Natur ungeschichtlich oder geschichtswidrig; sie war in ihrem Ursprunge darauf angelegt, Religion und Philosophie, Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft zu trennen und innerlich zu entzweien. Die Trennung, welche Bacon und Bayle in diesem Punkte vollzogen, war in der That eine innere, vollständige Entzweiung, die bald auch zu der entsprechenden äußern Entzweiung führen mußte. Die Religion als Mittelpunkt des geschichtlichen Lebens lag für die baconische Denkweise jenseits der Vernunft; so stand diese Vernunft selbst jenseits der Geschichte, sie war in ihren Begriffen ebenso ungeschichtlich, als ihr die Religion in ihren Offenbarungen unvernünftig erschien. Die Religion erschien ihr nur theologisch, sie selbst war naturalistisch. Und wie die Religion, so war die Geschichte überhaupt für diese Philosophie das Ding an sich, die Grenze ihres Verstandes; jene Grenze, welche Bacon und Bayle zwischen Religion und Philosophie aufgerichtet hatten, bildet in Wahrheit die Grenze ihrer Philosophie und ihrer Vernunft gegenüber der Geschichte. Und es ist klar, warum der baconische Verstand diese Grenze haben mußte, sein Zweck ist die nützliche Weltkenntniß, das utilistische Wissen, seine wissenschaftliche Methode die experimentelle Erfahrung; verglichen mit jenem Zweck muß die Religion als ein gleichgültiges Ding, verglichen mit dieser Methode als ein irrationales erscheinen. Die realistische Philosophie war schon in ihrem Urheber der Religion fremd und abgewendet, diese fremde Denkweise wurde in Bacons Nachfolgern eine feindliche, deren innerster Grund von seiten der Philosophie kein anderer war, als die Unfähigkeit, geschichtlich zu denken.

Anders urtheilte aus andern Gesichtspunkten die deutsche Aufklärung, die schon in ihrem Ursprunge auf eine Vereinigung von Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft Bedacht nahm. Hier steht unser Leibniz im Gegensatz zu Bacon und Bayle; diesen seinen Standpunkt zu vertheidigen und auszuführen, schrieb er die Theo-

dicee; gewiß war dieses Buch nicht das tiefste und erschöpfende Zeugniß seiner Philosophie, welche bis zu diesem Augenblicke nur von wenigen richtig erkannt ist, aber es hatte seinen guten Grund, daß die Theodicee die populärste seiner Schriften und ein Lesebuch des gebildeten Europa wurde, sie war direct gegen Bayle gerichtet, eine Confession des deutschen Geistes gegenüber dem englisch-französischen. Was Bayle als die negative Instanz gegen alle Religionsphilosophie, gegen allen Vernunftglauben hingestellt hatte, den menschlichen Sündenfall, das Uebel in der Welt, suchte Leibniz zu erklären, seine Theodicee war die einzige Erklärung, womit damals die Philosophie der Religion die Hand reichte. Mit dieser Vereinigung war es Leibnizen auch in seinen tiefsten Begriffen ernst; er hatte die Idee einer Vernunftreligion, welche sich dem positiven Offenbarungsglauben nicht entgegensetzte, sondern denselben sich aneignen und in gewisser Weise reguliren wollte. Aber hatte Bacon nicht auch diesen Gedanken einer „natürlichen Religion oder Theologie"? Nur dem Namen, nicht dem Wesen nach. Was Bacon natürliche Religion nannte, war die Vorstellung Gottes, getrübt durch das Medium der Dinge, die Erkenntniß vom Dasein Gottes, geschöpft aus der Beobachtung einer zweckmäßig geordneten Natur, ein bedenklicher Schlußsatz, gezogen aus bedenklichen Prämissen! Und alle Bedenken dieser Art bei Seite gesetzt, so war die natürliche Religion, wie Bacon sie nahm, eine Betrachtungsart des menschlichen Verstandes, ein Stück Philosophie, aber keinerlei göttliche Offenbarung, wie Leibniz sie ansah. Ihm galt der Begriff Gottes als eine Urthatsache in unserer Seele, als eine dem menschlichen Geist angeborene Idee, die unmittelbar von Gott selbst herrührte; daher war, was er natürliche Religion nannte, die natürliche Offenbarung Gottes im menschlichen Geist, die mit den geschichtlichen Offenbarungen unmöglich im Widerstreit sein konnte, oder Gott selbst hätte sich widersprochen. Darum machte Leibniz in gewisser Weise die natürliche Religion zum Kriterium der geoffenbarten, er wurde der positive Kritiker des Glaubens, wie Bayle der negative. Was der menschlichen Vernunft in der positiven Religion widersprach, sollte nicht geglaubt, was sie überstieg, sollte anerkannt werden; er unterschied zwischen dem Uebervernünftigen, wie er es nannte, und dem Widervernünftigen: eine im Geiste seiner Philosophie keineswegs leere und unbegründete Unterscheidung. Bacon und Bayle konnten sie nicht machen, sie setzten das Uebervernünftige

gleich dem Widervernünftigen und machten dieses zum Kennzeichen der Glaubensobjecte, weil sie alle geoffenbarte oder positive Religion aus der göttlichen Willkür ableiteten, die ohne jede bestimmende Nothwendigkeit, also grundlos oder vernunftwidrig handelt. Ganz anders dachte Leibniz. Er rechnete mit der göttlichen Weisheit, und das war bei ihm kein bloßes Wort für eine erbauliche, im Uebrigen unverständliche Eigenschaft, sondern die Setzung eines Verstandes, dem die Vorstellung der stufenmäßig entwickelten Welt mit der größten Deutlichkeit ihrem ganzen Umfange nach inwohnt. Darin lag schon die Aufgabe, die positiven Religionen als geschichtliche Entwicklungsstufen zu denken, also vernunftgemäß zu begründen, womit der Streit zwischen Vernunft und Offenbarung auf den Weg der Aussöhnung einging. Aber bevor dieses Ziel hervortrat, kam es auch innerhalb der deutschen Aufklärung zu einer Entgegenstellung der natürlichen und positiven Religion, es folgte auch hier eine Phase der Aufklärung, die in jenen Gegensatz gerieth und ihn so ernsthaft geltend machte, daß alle Wahrheit nur auf der einen Seite sich finden sollte und deren völliges Gegentheil nur auf der andern. Solange die natürliche Religion als die einzig mögliche und wahre galt, wie es die wolfische Verstandesaufklärung forderte, mußte der positive Offenbarungsglaube als eine Scheinreligion angesehen werden, die sich bei näherer Beleuchtung in ein Getriebe lauter weltlicher und selbstsüchtiger Motive auflöste. Aber die religiöse Natur eines geschichtlich gewordenen und befestigten Glaubens läßt sich nicht vor dem Richterstuhl der gewöhnlichen Logik nach dem Satze des Widerspruchs ausmachen, der nach dem Schema: „entweder wahr oder falsch" urtheilt, sondern eine solche Glaubensart will aus ihrem Ursprunge, aus den Bedingungen und der Culturverfassung ihres Zeitalters erfaßt und verstanden sein. Mit dem eigenen Zeitalter und dessen Denkweise verglichen, erscheint die positive Religion nicht als Gegensatz, sondern als Element und Grundlage dieser menschlichen Bildungsstufe. Nun war die deutsche Aufklärung ihrer ganzen Anlage nach dazu berufen, geschichtlich zu denken, sie zeigte diese Anlage schon in Leibniz, sie löste und entwickelte dieselbe in Winckelmann, Lessing und Herder, nachdem sie zuvor in Reimarus den Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung zum vollen Austrag gebracht hatte. Und vor allen war es Lessing, der den geschichtlichen Verstand der deutschen Aufklärung frei machte und in seiner „Erziehung des Menschen-

geschlechts" den Gang der positiven oder geoffenbarten Religionen aus der Natur der menschlichen Entwicklung rechtfertigte.[1]

Wie Leibniz unter seinen Zeitgenossen zu Bayle stand, ähnlich stand Lessing unter den seinigen zu Voltaire; und wie sich jener von Locke und Bayle, dieser von Voltaire unterscheidet, so unterscheidet sich die deutsche Aufklärung von der englisch-französischen. Ihre Grundlagen waren so verschieden als die Völker. Die von Bacon begründete Philosophie befreite den natürlichen Verstand, gab ihn unter die Richtschnur der Erfahrung, die auf die äußere Natur der Dinge gerichtet war und diese um so gründlicher zu erfassen meinte, je völliger sie dabei von der geistigen Natur des Menschen absah. Unter diesem Gesichtspunkte mußte der Fortgang von der Naturgeschichte zur Menschengeschichte unerleuchtet bleiben, die ganze Erfahrung war nach baconischer Methode grundsätzlich so eingerichtet, daß sie die Brücke zur Menschengeschichte hinter sich abgebrochen hatte und in den Gesichtskreis, den sie beschrieb, bloß die Naturgeschichte einfaßte. Das neue Organon war nicht darauf angelegt, die Weltgeschichte zu umfassen und deren beide Reiche, Natur und Menschheit, aus dem Grundgedanken einer gemeinsamen Weltentwicklung abzubilden. Dieser Grundgedanke trug die leibnizische Philosophie, welche im bewußten Gegensatz zu Bacon und Descartes die Natur nach menschlicher Analogie vorstellte als ein Stufenreich von Bildungen, das auf die Menschheit und deren Entwicklung zustrebt. Die Natur, wie sie Leibniz betrachtet, präformirt die Culturgeschichte, indem sie den Menschen organisirt, darum ist hier die Naturphilosophie schon in ihrem Ursprunge darauf angelegt, Geschichtsphilosophie zu werden. Eben diese Anlage fehlt der baconischen Lehre und muß ihr fehlen. Man wende mir dagegen weder Bacons vortreffliche Vorschriften zur Geschichtsschreibung noch seine eigenen Geschichtswerke ein, denn ich rede jetzt nicht von seinen Reflexionen und Beschäftigungen, sondern von der grundsätzlichen Einrichtung seiner Philosophie und der darin angelegten Weltanschauung. Dieser Weltanschauung fehlte die philosophische Vorstellung der Weltgeschichte, das geschichtsphilosophische Denken, der geschichtliche Verstand. Und Buckle hat in dem Eingange seines bekannten Werks ganz richtig bemerkt, daß Bacon wohl über Geschichte geschrieben, sie aber nicht als ein Haupt-

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie. Bd. III. (4. verm. Aufl.) Buch III. Cap. V. S. 674—676.

object genommen und offenbar lange nicht ſo viel Nachdenken auf ſie verwandt habe, als auf andere Gegenſtände.

Sechsundzwanzigſtes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Geſchichte und Gegenwart. Bacon und Macaulay.

Es iſt zur Charakteriſtik der baconiſchen Lehre wichtig, daß wir den eben bezeichneten Mangel näher verfolgen, denn ihre Vergleichung mit der Aufgabe der Geſchichtserklärung läßt deutlich erkennen, daß ihr zur Löſung derſelben die Grundbedingungen fehlen und wo Bacon ſelbſt Hand an die Sache legt, er mit ſeiner eigenen Methode in Widerſtreit geräth.

Wenn die Erfahrungsphiloſophie ſo weit reichen ſoll, als das Gebiet der wirklichen Thatſachen, ſo erſtreckt ſich ihre Aufgabe ohne Zweifel auch auf das Gebiet der culturgeſchichtlichen Dinge, die als Werke des menſchlichen Geiſtes und bedingt ſtets durch die Grundlage religiöſer Geſittung nur erklärt werden können, wenn man dieſen ihren Urſprung, die Natur des Geiſtes und der Religion zu erleuchten weiß. Bacon hat beides unerforſchlich und dem Lichte ſeiner Philoſophie unzugänglich gefunden, offenbar ſtößt er hier an die Schranke ſeiner empiriſtiſchen Denkart, indem er im Umfange derſelben die Nothwendigkeit einer Aufgabe anerkennt und zugleich das Unvermögen, ſie wirklich aufzulöſen, einſieht; er hat die Forderung, die geſchichtlichen Erſcheinungen auch der geiſtigen Natur zu erklären, geſtellt, durch Vorſchriften, die nicht ſachgemäßer ſein konnten, verdeutlicht, aber keineswegs erfüllt; ſo oft er das geſchichtliche Gebiet betrat, hat ſich Bacon weniger erklärend als beſchreibend verhalten, und wo er ſich an geſchichtlichen Objecten erklärend verſuchte, da waren dieſe Verſuche nicht bloß mit der geſchichtlichen, ſondern auch mit ſeiner eigenen Erklärungsmethode im augenſcheinlichen Widerſpruch. Dieſe hatte den richtigen Grundſatz, in der Auslegung nicht die Dinge nach uns, ſondern uns nach der Natur der Dinge zu richten, daher auch die menſchlich-hiſtoriſchen Erſcheinungen mit ihrem eigenen Maße zu meſſen und aus ihrem Zeitalter heraus zu beurtheilen. Aber von dieſem Grundſatz, den er ſo dringend empfahl,

befolgte Bacon in seinen eigenen geschichtlichen Erklärungen das Gegentheil, er beurtheilte die frühern Philosophen, insbesondere Platon und Aristoteles nicht nach ihrem eigenen Zeitalter, sondern lediglich so, daß er sie mit seinen Begriffen verglich: was diesen zu entsprechen schien, wurde bejaht; was widersprach, wurde verneint und als Verkehrtheit verworfen. Er machte seine Philosophie zum Maße aller übrigen, er beurtheilte und erklärte die geschichtlichen Erscheinungen der Wissenschaft lediglich nach dieser Analogie, die nicht subjectiver sein konnte; ebenso erklärte er „die Weisheit der Alten", er setzte von den alten Mythen voraus, sie seien Parabeln, von diesen Parabeln setzte er voraus, daß sie gewisse natürliche und moralische Wahrheiten sinnbildlich darstellten, denen er seine eigenen moralischen und physikalischen Begriffe unterschob, so sollte die Fabel vom Eros mit Demokrits Naturphilosophie und diese mit der seinigen übereinstimmen. Was aber sind diese Voraussetzungen anders als eine Reihe von „Verstandesanticipationen", die an Willkürlichkeit mit einander wetteifern? Solche Anticipationen machte derselbe Bacon, der doch an die Spitze seiner Erklärungsmethode den Satz gestellt hatte: keine «anticipatio mentis», sondern nur «interpretatio naturae», völlig vorurtheilsfreie und naturgemäße Auslegung der Dinge! Darf von diesem Grundsatz irgend eine Ausnahme gelten? Wenn keine, warum machen die Mythen bei Bacon selbst eine solche Ausnahme? Er erklärt sie durch vorgefaßte Begriffe, durch Anticipationen der willkürlichsten Art. Seine Erklärung verwandelt diese Dichtungen in Gemeinplätze und begreift nichts von ihrer lebendigen Eigenthümlichkeit, nichts von ihrem geschichtlichen Ursprung, nichts von ihrem poetischen und nationalen Charakter. Aus der Poesie wird durch diese allegorische Erklärung Prosa, aus der griechischen Dichtungsweise eine ungriechische Denkweise. Außerdem ist jede allegorische Erklärung als solche teleologisch, denn sie sieht und erklärt von ihrem Objecte nichts als den didaktischen Zweck, die Tendenz, welche sie selbst entweder unterlegt oder herausnimmt; jede Fabel hat ihre Moral, sie ist Zweckproduct und will als solches erklärt sein, aber Bacon verwarf ja in der methodischen oder streng wissenschaftlichen Erklärungsweise alle Teleologie: warum erklärte er die Dichtungen der Alten nur teleologisch? warum sah er in den Mythen nur Fabeln? oder besser gesagt, warum machte er aus den Mythen Fabeln durch eine sehr naturwidrige und gewaltsame Erklärung, in-

dem er ihnen Zwecke unterſchob, die ſie augenſcheinlich nicht hatten? Warum überhaupt galt ihm die Allegorie als die höchſte aller Dichtungsarten? Die Allegorie iſt ein proſaiſches Zweckproduct, das poetiſche Werk iſt ein Genieproduct. Das geniale, dichteriſche Schaffen iſt dem natürlichen am nächſten verwandt, die Werke der Natur wollte Bacon ausdrücklich nicht durch zweckthätige Kräfte erklärt wiſſen, und doch ſollten nach ihm einer reflectirten Zweckthätigkeit die höchſten Werke der Poeſie gelingen? Man ſieht, wie naturlos und naturwidrig ſeinen eigenen Begriffen nach Bacon das Weſen der Poeſie auffaßte, wie wenig er deren natürliche Quelle erkannte. Die ſchaffende Phantaſie begriff er nicht, die lyriſche Poeſie galt ihm als gar keine und die allegoriſche als die höchſte.[1]

Der bezeichnete Widerſpruch liegt deutlich am Tage. Bacons geſchichtliche Erklärungen und Urtheile widerſprechen der von ihm ſelbſt eingeführten wiſſenſchaftlichen Erklärungsmethode; dieſe will die Thatſachen der Wirklichkeit aus ihren Urſachen begreifen, aber ſie begreift nicht die Quelle der Poeſie, des Bewußtſeins, der Religion; ſie verlangt eine Erklärung der Dinge ohne alle ſubjective Vorurtheile, ohne alle menſchliche Analogien, aber Bacons geſchichtliche Erklärungen und Urtheile ſtehen unter dem ausſchließenden Maßſtabe ſeiner Philoſophie. So erklärt er die Dichtungen und ſo beurtheilt er die Syſteme der Vergangenheit. Soll man ſagen, daß er dieſe Widerſprüche hätte vermeiden, daß er ſeine wiſſenſchaftliche Methode auf die geſchichtlichen Objecte mit größerer Treue und mit mehr Erfolg hätte anwenden können, daß er nur durch einen zufälligen Mangel hinter ſeinen eigenen Grundſätzen zurückblieb? Dies wäre ebenſo voreilig als unrichtig geurtheilt. Vielmehr müſſen wir ſagen, daß die baconiſche Methode ſelbſt zur Geſchichtserklärung nicht ausreicht, daß ſie der geſchichtlichen Realität nicht gleichkommt, daß ſie grundſätzlich Begriffe ausſchließt, welche geſchichtlichen Kräften entſprechen; daß Bacon im Grunde ſeine Methode bejaht, indem er ſcheinbar ihren oberſten Vorſchriften zuwiderhandelt. Seine Methode iſt berechnet auf die Natur, die ſich vom Geiſte ſo weit als möglich unterſcheidet, auf die geiſtloſe, mechaniſche, blind wirkende Natur, auf die Natur, die man durch das Experiment zwingen kann, ihre Geſetze zu offenbaren, die ſich durch Hebel und Schrauben ihre Geheimniſſe abzwingen läßt; dieſe Methode will nichts ſein als denkende Erfahrung.

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VII.

sie vereinigt Verstand und sinnliche Wahrnehmung und schließt grundsätzlich die Phantasie aus von der Betrachtung der Dinge. Was aber durch Phantasie gemacht ist, kann das ohne Phantasie erklärt werden? Kann eine Erklärung, die sich grundsätzlich aller Phantasie entschlägt, noch passen auf Poesie und Kunst? Sie möge Maschinen erklären, aber nicht Dichtungen. Kann ohne Phantasie die Religion, ohne Religion die Geschichte erklärt werden? Läßt sich die Geschichte, der lebendige Menschengeist beikommen durch Experimente? Durch welches Experiment entdeckt sich die bildende Kraft in den Dichtungen Homers, in den Statuen des Phidias?

Die baconische Methode selbst ist in gleichem Grade naturgemäß und geschichtswidrig. Wo die Natur ihre Schranke hat gegenüber dem Geist, eben da liegt die Schranke der baconischen Methode, ich sage nicht des baconischen Geistes. Bacons geschichtswidrige Urtheile sind darum seiner Methode gemäß, diese verlangt einmal für immer, daß keine andern Wahrheiten bestehen, als welche die Erfahrung in der Natur und im menschlichen Leben bestätigt, sie verwirft einfach alle Philosophie, welche diese Erfahrungswahrheiten verkennt, sie will gefunden haben, daß in der ältesten Zeit eine der Dichtung verschwisterte Philosophie diesen Erfahrungswahrheiten am nächsten stand, und näher als alle spätern Systeme; sie setzt in ihrem Interesse voraus, daß der ältesten Weisheit und der ältesten Dichtung nichts anderes zu Grunde liege, als die ihr gefälligen Erfahrungswahrheiten; diese müssen sich in den Mythen finden, die Erklärung derselben muß unter diesem Gesichtspunkte geschehen. Es ist also die baconische Methode selbst, welche der Geschichtserklärung im Wege steht. So wenig die Natur, wie Bacon dieselbe begreift, den menschlichen Geist aus sich erzeugen kann, so wenig hat Bacons methodische Naturerklärung die Anlage, Geschichtserklärung zu werden. Wir unterscheiden hier genau zwischen Geschichtserklärung und Geschichtsforschung; jene erklärt und begreift die Thatsachen, welche diese aufsucht, feststellt und beschreibt; sie unterscheiden sich beide nach baconischen Begriffen wie Beschreibung und Erklärung, wie Historie und Wissenschaft. Nur von der Geschichtswissenschaft will ich behauptet haben, daß die baconische Methode der passende Schlüssel nicht sei. Der Geschichtsforschung dient sie, wie der Naturforschung, als geschickter Wegweiser, als einzig mögliche Handhabe, die Thatsachen aufzufinden und zu constatiren. Das Erste ist überall die quaestio facti; That-

ſachen können überall, ob ſie der Natur oder der Geſchichte angehören, nur auf baconiſchem Wege gefunden werden; um ſie zu finden, bedarf der Geſchichtsforſcher, wie der Naturforſcher, der eigenen Erfahrung und Beobachtung, er muß ſeine Thatſachen aus ſelbſtgeprüften Quellen ſchöpfen; um dieſe Thatſachen zu ſichten, muß er eine vergleichende Quellenkritik üben, die nicht ſtattfinden kann ohne eine ſorgfältige Abwägung der poſitiven und negativen Inſtanzen, die ſich mit ähnlichen Mitteln verkürzen und beſchleunigen läßt, als Bacon in ſeinem Organon dem Naturforſcher andeutet. Das Finden des Thatſächlichen iſt in allen Fällen das Reſultat eines richtigen Suchens, und eben dieſes hat Bacon für alle Fälle formulirt; die geſchichtlichen Thatſachen entdecken ſich, wie die natürlichen, nur durch richtige Erfahrung, und deren Logik hat Bacon für alle Fälle gezeigt. Ein Anderes aber iſt Naturerklärung, ein Anderes Geſchichtserklärung; beide unterſcheiden ſich wie ihre Objecte, Natur und Geiſt, und hier hat Bacon ſelbſt, deſſen Verſtand größer war als ſeine Methode, eingeräumt, daß die letztere nicht im Stande ſei, den Geiſt zu erklären. Die Natur ſtellt ihm nur Thatſachen gegenüber, die Geſchichte ſtellt ſeinen Begriffen andere Begriffe und Vorſtellungsweiſen entgegen, welche Bacon verneinen muß, um die ſeinigen zur Geltung zu bringen. Die geſchichtlich gewordenen Begriffe erſcheinen ihm als «idola theatri», dieſen Idolen gegenüber verwandelt ſich ſeine Methode und ſeine Philoſophie in eine «anticipatio mentis». Die Ungültigkeit aller frühern Syſteme wird in Bacon zum Geſchichtsvorurtheil, an dieſes Vorurtheil knüpfen ſich ſeine geſchichtlichen Erklärungen und Urtheile. Er denkt nur an die Gegenwart und die Zukunft, die er bereichern und von der Vergangenheit losreißen will; darum verneint er die Vergangenheit, aber die Vergangenheit iſt die Geſchichte.

So begeiſtlich und groß dieſe Denkweiſe in Bacon erſcheint, der zu einer Reformation der Wiſſenſchaft berufen war, ſo befremdlich und weniger groß will es uns ſcheinen, wenn in unſern Tagen ein bedeutender Geſchichtsſchreiber die baconiſche Denkweiſe unbedingt bekennt und mit einer confeſſionellen Einſeitigkeit hervorhebt, welche ihrem Urheber ſelbſt fremd war. Es befremdet uns, heute eine Denkweiſe feſtgehalten zu ſehen mit dem ausſchließenden Charakter, der vor drei Jahrhunderten nöthig war, um die Epoche zu machen, welche in den Bedingungen der Zeit lag, ſie feſtgehalten zu ſehen von einem Hiſtoriker, der mehr als jeder Andere den Unterſchied der Zeiten fühlen

und vor allem den geſchichtlichen Geſichtspunkt gegen den phyſikaliſchen aufrechthalten, wenigſtens die Grenze beider nicht überſehen ſollte, welche Bacon ſelbſt beachtet hat. Indeſſen Macaulay redet „der praktiſchen Philoſophie", die er mit Bacons Namen bezeichnet, unbedingt das Wort gegen die „theoretiſche"; er wiederholt in dieſer Rückſicht die baconiſche Kritik des Alterthums, indem er ſie ſteigert. Auf dieſen Punkt hat Macaulay allen ſeinen Nachdruck gelegt: auf die praktiſche Philoſophie gegenüber der theoretiſchen, er drückt die Wagſchale der erſten mit allen möglichen Gewichten ſo herab, daß die Wagſchale der andern in die Luft fliegt und alles Gewicht verliert. Macaulay verbindet die praktiſchen Intereſſen, wie er ſie nennt, ebenſo rückhaltlos und ſolidariſch mit der baconiſchen Philoſophie, als ihr de Maiſtre die religiöſen Intereſſen entgegenſetzte. Unter ſich verglichen, ſind die beiderſeitigen Schätzungswerthe Bacons ſehr verſchieden, und im Falle der Wahl kann kein Zweifel ſein, welchen wir vorziehen; aber verglichen mit dem Gegenſtande ſelbſt, ſind beide unrichtig und übertrieben im belletriſtiſchen Stil, der nicht gemacht iſt, die Wahrheit zu treffen. Aus dem Philoſophen Bacon möchte Maiſtre den Satan der Philoſophie machen, Macaulay deren Gott; ſolche Uebertreibungen mögen Romanleſer unterhalten, belehren können ſie keinen. Mit de Maiſtre haben wir gerechnet; Macaulay gegenüber ſind zwei Fragen zu erörtern: wie ſteht es mit jenem Gegenſatz zwiſchen „praktiſcher und theoretiſcher Philoſophie", den er fortwährend im Munde führt, und was hat ſeine praktiſche Philoſophie mit Bacon zu ſchaffen?

Macaulay entſcheidet über das Schickſal der Philoſophie mit einer ſchnellfertigen Formel, die, wie viele ihres Gleichen, durch Worte blendet, hinter denen nichts iſt, Worte, die immer unklarer und leerer werden, je näher man ſie unterſucht. Er ſagt: die Philoſophie ſoll um des Menſchen willen da ſein, nicht umgekehrt der Menſch für die Philoſophie, im erſten Fall iſt ſie praktiſch, im zweiten theoretiſch; jene wird von ihm bejaht, dieſe verneint; von der einen kann er nicht groß genug, von der andern nicht verächtlich genug reden. Praktiſch im Sinne Macaulays iſt die baconiſche Philoſophie, theoretiſch die vorbaconiſche, insbeſondere die antike. Dieſen Gegenſatz treibt er auf die Spitze und läßt uns den übertriebenen nicht in nackter Geſtalt, ſondern in bildlicher Verkleidung ſehen, in wohlberechneten Figuren, ſo daß immer das impoſante oder reizende Bild die prakt-

iſche Philoſophie und das widerwärtige die theoretiſche ausdrückt; mit dieſem Spiel gewinnt er die Menge, die nach den Bildern greift, wie die Kinder. Aus der praktiſchen Philoſophie macht Macaulay (weniger ſein Princip als) ſeine Pointe und aus der theoretiſchen ſeine Zielſcheibe. Dadurch bekommt der Gegenſatz etwas von dramatiſchem Reiz, von energiſcher Spannung, die ſich unwillkürlich dem Leſer mittheilt, dieſer vergißt darüber ganz die wiſſenſchaftliche Frage, und wenn der Schriftſteller außerdem Bilder und Metaphern nicht ſpart, womit er die Phantaſie ſeiner Leſer zu ergötzen weiß, ſo iſt er ihrem Verſtande nichts mehr ſchuldig, jedes ſeiner Worte gilt für einen Treffer, für einen Apfelſchuß. Wer mit einiger Schnelligkeit, mit einigem dramatiſchen Effect Grundſätze in Pointen, Begriffe in Metaphern zu verwandeln weiß, der kann auf Koſten der ſchlichten Wahrheit unglaubliche Triumphe feiern; wir erleben es oft genug, daß unter ſolchen Formen jeder Unſinn ſein Glück macht und ſelbſt das verkehrteſte Zeug nicht ſicher iſt vor der öffentlichen Verehrung. Ein Gran Wahrheit wird durch leere Wortkünſte ſo aufgeblaſen, daß er in den Augen der Menge, die nach dem Scheine urtheilt, Centner überwiegt. Was will es heißen, wenn Macaulay ſagt: die Philoſophie ſoll für den Menſchen ſein, nicht der Menſch für die Philoſophie? Wenn er die theoretiſche deshalb verneint, weil ſie ſich zum Zweck, den Menſchen zu ihrem Mittel mache, und die praktiſche deshalb bejaht, weil ſie ſich zum Mittel mache und den Menſchen zum Zweck? Wenn nach ihm die praktiſche Philoſophie ſich zur theoretiſchen verhält, wie Werke zu Worten, wie Früchte zu Dornen, wie eine Heerſtraße, die weiterführt, zu einer Tretmühle, wo man ſich immer auf demſelben Flecke herumdreht? Bei ſolchen blendenden Reden fällt mir allemal das ſokratiſche Wort ein: „Geſagt ſind ſie wohl, ob ſie auch gut und richtig geſagt ſind?“ Nach Macaulay zu urtheilen im ſtrengen Verſtand ſeiner Worte, ſo war niemals in der Welt eine Philoſophie praktiſch, denn es hat nie eine gegeben, die bloß aus ſogenannten praktiſchen und nicht zugleich philoſophiſchen Intereſſen entſtanden wäre; ebenſo wenig war je in der Welt eine Philoſophie theoretiſch, denn es hat nie eine gegeben, die nicht ein menſchliches Bedürfniß, alſo ein praktiſches Intereſſe zu ihrer Triebfeder gehabt hätte. Man ſieht, wohin das dreiſte Wortſpiel führt, es beſtimmt die theoretiſche und praktiſche Philoſophie ſo, daß die Erklärung auf kein einziges Beiſpiel der Philoſophie paßt. Die Antitheſe iſt voll-

kommen nichtssagend. Laſſen wir die Antitheſe und bleiben bei der nüchternen und verſtändlichen Meinung: daß aller Werth der Theorie von ihrer Brauchbarkeit abhängt, von ihrem praktiſchen Einfluß auf das menſchliche Leben, von dem Nutzen, den wir daraus löſen. Der Nutzen allein ſoll über den Werth der Theorie entſcheiden, es möge ſein, aber wer entſcheidet über den Nutzen? Nützlich ſei alles, was zur Befriedigung menſchlicher Bedürfniſſe dient, entweder als Object oder als Mittel; aber wer entſcheidet über unſere Bedürfniſſe? Wir ſtellen uns ganz auf Macaulays Geſichtspunkt und ſtimmen ihm bei: die Philoſophie ſoll praktiſch ſein, ſie ſoll dem Menſchen dienen, ſeine Bedürfniſſe befriedigen oder zu deren Befriedigung helfen; wenn ſie es nicht thut, ſo ſei ſie unnütz und darum nichtig. Wenn es nun in der Menſchennatur Bedürfniſſe giebt, die gebieteriſch Befriedigung fordern, die, nicht befriedigt, uns das Leben zur Qual machen: iſt nicht praktiſch, was dieſe Bedürfniſſe befriedigt? Wenn darunter einige der Art ſind, daß ſie ſchlechterdings nur durch Erkenntniß, alſo durch theoretiſche Betrachtung befriedigt werden können: iſt dieſe Theorie nicht nützlich, muß ſie es nicht ſein, ſelbſt in den Augen des ausgemachteſten Utiliſten? Aber es könnte leicht ſein, daß in der menſchlichen Natur mehr Bedürfniſſe liegen, als der Utiliſt ſich einbildet und Wort haben will, daß alle menſchlichen Bedürfniſſe ſich nicht mit dem Bischen begnügen, das ihnen der Utiliſt zur Befriedigung anbietet; es könnte ſein, daß dem Utiliſten, was er theoretiſche Philoſophie nennt, nur darum unnütz und unfruchtbar ſcheint, weil ſeine Begriffe vom Menſchen zu eng, zu wenig fruchtbar ſind. Wie man ſich den Menſchen vorſtellt, darauf kommt hier alles an, ſo beurtheilt man ſeine Bedürfniſſe, und je nachdem dieſe enger oder weiter gefaßt werden, ſo beurtheilt man den Nutzen der Wiſſenſchaft und den Werth der Philoſophie. Aber es iſt eine gewagte und eigentlich unziemliche Sache, von vornherein zu befehlen: ihr dürft nur ſo viel Bedürfniſſe haben, darum braucht ihr auch nur ſo viel Philoſophie! Ein leicht gewonnenes Spiel! Aehnlich machen es heut zu Tage unſere Modepeſſimiſten, die Recht haben, wenn wir ſo gefällig ſein und alles als Miſere und eitel Elend empfinden wollen, was auf ihrem Papier unter der Ueberſchrift: „Unluſt“ figurirt. Wenn ich Macaulays Beiſpielen trauen darf, ſo ſind ſeine Vorſtellungen von der menſchlichen Natur nicht ſehr ergiebig. „Wenn wir genöthigt wären“, ſagt Macaulay, „zwiſchen dem erſten Schuhmacher

und Seneca, dem Verfaſſer der drei Bücher über den Zorn, unſere Wahl zu treffen, ſo würden wir uns für den Schuhmacher erklären. Der Zorn mag ſchlimmer ſein als die Näſſe. Aber Schuhe haben Millionen gegen Näſſe geſchützt, und wir zweifeln, ob Seneca jemals einen Zornigen beſänftigt hat.“ Ich würde mir nicht den Seneca zur Zielſcheibe nehmen, um die theoretiſche Philoſophie zu treffen, noch weniger jene, die Macaulay dem Seneca vorzieht, zu Bundesgenoſſen machen, um die Theoretiker in die Flucht zu ſchlagen. Mit ſolchen Hülfstruppen wäre es möglich. In der That, Macaulay wirft in die Wagſchale, die er ſchwer machen will, noch ganz andere Dinge als das Eiſen des Brennus! Indeſſen ſollte er nicht zweifeln, ſondern wiſſen, ob die Betrachtungen eines Philoſophen (und wenn es ſelbſt Seneca wäre) wirklich nichts gegen die Leidenſchaften vermögen, ob ſie die menſchliche Seele nicht gleichmüthiger und gegen die Todesfurcht ſtärker machen können, als ſie ohne dieſelben ſein würde. Aber um dem Beiſpiel das Beiſpiel entgegenzuſetzen, ſo kennt die Welt einen Philoſophen, tiefſinniger als Seneca und in Macaulays Augen ebenfalls ein unpraktiſcher Denker, in welchem die Macht der Theorie ſo viel größer war als die Macht der Natur und das gemeine Bedürfniß: ſeine Gedanken allein waren es, die den Sokrates heiter machten, als er den Giftbecher trank! Giebt es unter allen Uebeln ein ſchlimmeres als die Todesfurcht, das ſchreckliche Abbild des Todes in unſerer Seele? Und das Mittel gegen dieſes ſchlimmſte der phyſiſchen Uebel wäre nicht praktiſch im höchſten Sinn? Es giebt freilich ſehr Viele, die den Tod lieber los ſein möchten als die Todesfurcht, die lieber in dieſem Fall ihr Leben verlängern, als in allen Fällen ſo gerüſtet ſein wollen, daß ſie dem Tode kalt und heiter in das Angeſicht ſehen können. Dieſe alle würden den Sokrates für praktiſcher halten, wenn er den Rath des Kriton befolgt und aus dem Gefängniſſe Athens geflohen wäre, um altersſchwach in Böotien oder ſonſt wo zu ſterben; dem Sokrates ſelbſt ſchien es praktiſcher, in dem Gefängniſſe zu bleiben und als der erſte Zeuge der Geiſtesfreiheit von den Höhen ſeiner Theorie emporzuſteigen zu den Göttern. So entſcheidet in allen Fällen über den praktiſchen Werth einer Handlung oder eines Gedankens das eigene Bedürfniß und über dieſes die Natur der menſchlichen Seele. So verſchieden die Individuen und die Zeitalter, ſo verſchieden ſind in beiden die Bedürfniſſe. Macaulay macht ein beſtimmtes Geſchlecht menſchlicher Bedürfniſſe, die des gewöhn-

lichen Lebens, zum Maßstabe der Wissenschaft, darum verneint er die theoretische und verengt die praktische Philosophie. Diese entspricht so wenig ihm selbst als der Natur des menschlichen Geistes; hätte Macaulay nicht mehr Bedürfnisse und höhere, als welche seine praktische Philosophie befriedigt, so wäre er nicht ein bedeutender Geschichtschreiber, sondern eher von denen einer geworden, die er dem Seneca vorzieht. Seine praktische Philosophie verhält sich zum menschlichen Geist, wie ein enger Schuh zu den Füßen, sie drückt, und ein drückender Schuh ist ein böses Schutzmittel gegen die Näsſe!

Man erleichtert das menschliche Leben nicht, wenn man die Wissenschaft einschränkt. Der Versuch sie zu dämmen, so gut er gemeint, so wohlthätig selbst er für den Augenblick sein mag, ist allemal ein Versuch, den Wissenstrieb in der menschlichen Seele zu zerstören, und gelingen auf die Dauer kann der erste Versuch nur unter der Voraussetzung des gelungenen zweiten. Solange sich das Bedürfniß zu wissen in unserm Innern regt, so lange müssen wir, um dieses Bedürfniß zu stillen, in dieser rein praktischen Absicht, nach Erkenntniß in allen Dingen streben, auch in solchen, deren Erklärung nichts beiträgt zur äußeren Wohlfahrt, die keinen andern Nutzen stiftet als die geistige Klarheit, die sie erringt. So lange Religion, Kunst, Wissenschaft thatsächlich existiren als eine geistige Schöpfung neben der physischen, und diese ideale Welt wird nicht eher aufhören als die materielle, so lange wird es dem Menschen Bedürfniß sein, sich auf diese Dinge zu richten, neben dem Abbilde der Natur ein Abbild jener idealen Welt in sich darzustellen, d. h. mit andern Worten, er wird durch ein inneres Bedürfniß praktisch genöthigt, seinen Geist theoretisch auszubilden. Das haben die Alten in ihrem Sinne gethan, das Mittelalter in dem seinigen, wir thun es in dem unsrigen. Es ist wahr, die Theorien der Alten taugen nicht mehr für unsere Bedürfnisse, so wenig als die der Scholastiker, denn unsere Welt ist eine andere geworden und mit ihr unser Sinn. Aber deshalb jene Theorien unbedingt verwerfen, das heißt den Sinn verkennen, der ihnen als Bedürfniß zu Grunde lag, das heißt das Alterthum mit fremdem Geiste beurtheilen oder über dessen Theorien eine nicht zutreffende und deshalb unfruchtbare Theorie aufstellen, die unter die Hirngespinnste zählt: diese ungeschichtliche Denkweise war Bacons Mangel, den Macaulay theilt. In Bacons Augen waren die Theorien des classischen Alterthums Idole, diese baconische Theorie vom Alter-

thum iſt ein Idol in den unſrigen; ihm erſchienen die Syſteme des Plato und Ariſtoteles als «idola theatri», uns erſcheinen gerade dieſe Anſichten Bacons als «idola specus» und «fori», als perſönliche und nationale Vorurtheile. Bacon hat hier den Geiſt der Geſchichte ſo ſehr verfehlt, als die Alten nach ſeiner Meinung je die Geſetze der Natur verfehlt haben.

Aber die Theorie überhaupt, nicht bloß die der Vergangenheit, ſondern die ganze in Betrachtung aufgehende Geiſtesart verwerfen, weil ſie nicht unmittelbar auf das praktiſche Leben einwirkt, das iſt nicht bloß eine Verblendung gegen die Geſchichte, ſondern gegen den Menſchen und die Bedürfniſſe der Humanität, das heißt einen Trieb im Menſchen überſehen, der zu den Bedingungen unſerer Natur gehört: dieſe naturwidrige Denkweiſe iſt der Mangel Macaulays, den Bacon *nicht* theilt. Bacon dachte zu groß von dem praktiſchen Menſchengeiſte, um den theoretiſchen zu verkleinern oder zu verengen, er wollte jenen zur Weltherrſchaft führen, darum mußte er dieſen zur Welterkenntniß erheben; er wußte wohl, daß unſere Macht in unſerm Wiſſen beſteht, darum wollte er, um mit ſeinen Worten zu reden, im menſchlichen Geiſt einen Tempel gründen nach dem Muſter der Welt. Nach ihm ſollte die Wiſſenſchaft ein Abbild der wirklichen Welt ſein, das *er* nicht ausführen konnte, welches er aber gewiß im Laufe der Jahrhunderte ausgeführt wiſſen wollte; an dieſem Abbilde ſollte nach Bacons Abſicht *nichts* fehlen, auch nicht das Mindeſte, denn Alles was da iſt, dachte Bacon, hat ein Recht gewußt zu werden, und der Menſch hat ein Intereſſe, alles zu wiſſen. Ihm ſchwebte die Wiſſenſchaft vor wie ein Kunſtwerk, deſſen Vollſtändigkeit ihm Selbſtzweck war; ſein großer Geiſt ſah, daß die vollſtändigſte Wiſſenſchaft auch die vollſtändigſte Herrſchaft begründe, daß die Lücke in der Wiſſenſchaft die Ohnmacht im Leben ſei. In Bacons Augen erſcheint die Theorie als ein Tempel, aufgeführt im menſchlichen Geiſte nach dem Muſter der Welt; in den Augen Macaulays als ein bequemes Wohnhaus nach den Bedürfniſſen des praktiſchen Lebens! Dem Letztern genügt es, die Wiſſenſchaft ſo weit auszubauen, daß wir mit unſern ſieben Sachen ſchnell ins Trockne kommen und vor Allem gegen die Näſſe geſchützt ſind. Die Herrlichkeit des Baues und ſeine Vollſtändigkeit nach dem Vorbilde der Welt iſt ihm unnützes Nebenwerk, überflüſſiger und ſchädlicher Luxus. So bürgerlich klein dachte Bacon nicht. Ihm war es mit

der Wiſſenſchaft Ernſt im großen Sinn, er verwarf nur die Theorien, welche ſeiner Anſicht nach die wahre verderben. Was ihm als falſches Abbild der Welt erſchien, warf er weg als Grundriß, wonach man Jahrhunderte lang nichts gebaut hatte als Luftſchlöſſer; unter dieſen Grundriſſen fand er in der älteſten Zeit einige, die zwar nicht Abbilder, wohl aber, wie es ihm ſchien, Sinnbilder der Welt waren, und er ſuchte ſie in ſeiner Weiſe zu enträthſeln. Macaulay iſt hier erſtaunt, bis zu welchem krankhaften Grade ſich in Bacon das Talent für Analogien verſtieg, aber den Zuſammenhang dieſes Talents mit Bacons Methode ſieht er nicht ein; er ſieht nicht, daß Bacon gerade hierdurch die Hülfsmittel ſuchte, den Bedürfniſſen der Theorie weiter zu folgen, als ſeine Methode erlaubte, um den Tempel der Wiſſenſchaft weiter und höher hinauf zu bauen, als ſeine Inſtrumente zureichten. Macaulay verkleinert Bacon, indem er ihn groß machen und über alle Andern hinwegheben will. Hätte er Bacons Geiſt ſo begriffen, wie dieſer die Welt, ſo hätte er anders entweder von Bacon oder von der Theorie geurtheilt. Sein Irrthum iſt, daß er ein Geſchichtsvorurtheil Bacons zu einem Geſetz der Philoſophie machen will, daß er dieſes Geſchichtsvorurtheil wiederholt und ſteigert, als ob es heute noch ſo gerecht, noch ſo begreiflich wäre als damals. Bacons Geſchichtsvorurtheile erklären ſich aus der Bildungsſtufe ſeines Zeitalters, rechtfertigen ſich vor Allem aus ſeiner eigenen geſchichtlichen Stellung; er ſollte die Wiſſenſchaft umbilden und dem neuen Geiſte, der vor ihm ſchon auf kirchlichem Gebiete durchgebrochen war, jetzt auf dem wiſſenſchaftlichen die Bahnen öffnen und anweiſen; darum mußte er die Theorien der Vergangenheit von ſich ſtoßen. Die Begründer des Neuen ſind ſelten die beſten Erklärer des Alten, ſie können es nicht ſein, denn das Alte ſteht ihnen als ein Fremdes gegenüber, welches ſie den Beruf haben, aus der Anerkennung der Menſchen zu verdrängen. Erſt ſpäter kehrt das Vernichtete als ein zu Erklärendes in den menſchlichen Geſichtskreis zurück, und dann iſt der Zeitpunkt gekommen, ihm wahrhaft gerecht zu werden. Dieſe Gerechtigkeit liegt nicht in der Aufgabe reformatoriſcher Geiſter. Wenn man wiſſen will, welcher geſchichtliche Werth der antiken und ſcholaſtiſchen Philoſophie gebührt, muß man nicht Bacon und Descartes fragen, und der größte Reformator, den die Philoſophie gehabt hat, Immanuel Kant, vermochte unter allen am wenigſten, ihre Vergangenheit zu erklären, er ſah und zielte nur auf die eine

verwundbare Stelle, dieſe traf er, und alles Uebrige kümmerte ihn wenig. Gerade dieſer ſchroffe und dictatoriſche Charakter, der unter ſeinem Geſichtspunkte Jahrhunderte der Wiſſenſchaft zuſammenfaßt und verwirft, unterſtützte ſowohl in Bacon als in Kant das Erneuerungswerk der Philoſophie. Man wende uns nicht Leibniz ein, der trotz ſeines reformatoriſchen Berufs doch ſo eifrig beſtrebt geweſen ſei, dem Alten in jeder Rückſicht gerecht zu werden, ſeine Stellung war eine ganz andere als die Bacons und Kants; er hatte nicht wie jene einen neuen Geiſt zu ſchaffen, ſondern einen ſchon vorhandenen neuen Geiſt, der von Bacon und Descartes ausgegangen war, zu reformiren; dieſen wollte er von ſeiner Einſeitigkeit befreien, von ſeinem ausſchließenden und ſpröden Verhältniß zum Alterthum und zur Scholaſtik, und ſo wurde in ihm die neue Lehre unwillkürlich eine Wiederherſtellung der alten; ſeine Reformation war zugleich eine „Rehabilitation".

Was in Bacons Sinne richtig und zeitgemäß war, iſt es heute nicht mehr; er durfte die Philoſophie der Vergangenheit für unpraktiſch erklären und dieſes ſummariſche Urtheil dadurch bekräftigen, daß er die Philoſophie der Zukunft machte; aber es iſt ebenſo unrichtig als zeitwidrig, wenn man heute Bacons Urtheil über das Alterthum noch feſthalten und unter dem Anſehen ſeiner Philoſophie aller Theorie den Krieg erklären will. Eine ſolche Erklärung iſt in jedem Sinn, was ſie in keinem ſein möchte: eine unpraktiſche Theorie. Bacons Philoſophie ſelbſt war, wie es in der Natur jeder Philoſophie liegt, nichts Anderes als Theorie: ſie war die Theorie des erfinderiſchen Geiſtes. Große Erfindungen hat Bacon keine gemacht, er war weit weniger erfinderiſch als Leibniz, der deutſche Metaphyſiker. Wenn man Erfindungen machen „praktiſche Philoſophie" nennt, ſo war Bacon ein bloßer Theoretiker, ſo war ſeine Philoſophie nichts als die Theorie der „praktiſchen Philoſophie". Bacon wollte die Theorie nicht einſchränken, ſondern verjüngen und ihr einen größern Geſichtskreis geben, als ſie je vor ihm gehabt hatte. Ich weiß nicht, mit welchen Augen man Bacons Schriften geleſen haben muß, wenn man ihren Geiſt in einem engern Sinn auslegt; neben der männlichen Kraft, die ſich zu großen Thaten berufen und tüchtig weiß, athmen dieſe Schriften den unwiderſtehlichen Geiſt der Jugend und des Genies, in dem Neues erwacht iſt, das ſich in ſeiner Kraft fühlt und dieſes Selbſtgefühl überall offen und ungeſchminkt ausſpricht.

Der nüchterne Gedanke redet hier nicht selten die Sprache der Phantasie, und die gemeinnützige, praktische Aufgabe, die er verfolgt, erscheint in seiner Darstellung oft wie ein jugendliches Ideal, das sich gern durch bedeutende Bilder und große Beispiele steigert. Was uns insbesondere hier so mächtig und eigenthümlich anzieht, daß wir nicht bloß mit Bacon denken, sondern ganz mit ihm fühlen können, das ist neben dem Gewichte seiner neuen Ideen der erwachte leidenschaftliche Wissensdurst, der ihn fortreißt und alle seine Entwürfe durchdringt, dem er zwar immer mit besonnenem Verstande vorhält, daß er sich zähmen, zurückhalten, nicht überstürzen solle, dem er aber niemals befiehlt, zu erlöschen oder mit Wenigem satt zu sein. Nein! Der Trank, den Bacon haben will, ist aus zahllosen Trauben gepreßt, freilich nur aus solchen, die reif und gezeitigt, gekeltert, gereinigt und geklärt sind. Der Bacon, welcher uns aus seinen Schriften entgegentritt, kennt keine Grenze des Wissens, soweit die Welt reicht, kein ne ultra, keine Säulen des Hercules für den menschlichen Geist, das sind nicht unsere, sondern seine eigenen Worte, er hätte sonst nicht seine Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften geschrieben. Diese Schrift beweist am besten, wie weit in Bacons Geist die Theorie reichte, daß er sie nicht beschränken und eindämmen, sondern erneuern und bis an die Grenzen des Universums ausdehnen wollte. Sein praktischer Maßstab war nicht der bürgerliche, sondern der menschliche Nutzen, zu dem das Wissen als solches gehört. In dem zweiten Buch jenes Werks sagt Bacon, indem er den König anredet: „Eurer Majestät geziemt es, nicht bloß Ihr Jahrhundert zu erleuchten, sondern auch darauf Ihre Sorgfalt zu erstrecken, was aller Nachwelt, sogar der Ewigkeit Stand hält. Und in dieser Rücksicht giebt es nichts, das werthvoller und herrlicher wäre, als die Veredlung der Welt durch die Vermehrung der Wissenschaften. Wie lange sollen denn noch die paar Schriftsteller wie die Säulen des Hercules vor uns dastehen und uns hindern, weiter im Reiche der Erkenntniß vorzudringen?“

Dieser Bacon ist nicht der Macaulays, der seinen Bacon zu einer Herculessäule für die Wissenschaft machen möchte. Darin liegt der Unterschied beider. Wenn man wie Bacon den praktischen Nutzen im Großen denkt und nicht nach Individuen, sondern nach dem Zustande der Welt berechnet, so erweitert sich von selbst die Theorie, und der menschliche Wissenstrieb hat nicht zu fürchten, daß ihm von einem

ſolchen praktiſchen Geſichtspunkte aus jemals eine willkürliche Schranke geſetzt werde. Bacons echter Geiſt iſt auch für unſere Zeit ein wohlthätiges Vorbild. Nachdem in der rein theoretiſchen Arbeit eine Art Ebbe eingetreten, regt ſich lebendiger wieder der Trieb zu gemeinnütziger Thätigkeit und Bildung, die Philoſophie ſucht von neuem die exacten Wiſſenſchaften und die Erfahrung, ſie richtet ihren Wiſſenstrieb wieder auf die lebendigen Objecte der Natur und Geſchichte; die exacten Wiſſenſchaften ſuchen das öffentliche Leben, um erfinderiſch oder belehrend und aufklärend darauf einzuwirken; die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften befruchten die Induſtrie, die hiſtoriſchen befruchten die Politik; überall zeigt ſich auf Seiten der wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen das Streben, gemeinnützig und gemeinverſtändlich zu werden. Die wiſſenſchaftlichen Fächer wetteifern untereinander, der öffentlichen Bildung ihre Beiträge zu liefern und den praktiſchen Intereſſen zu dienen. Welche von allen das Meiſte beiträgt, hat für die gemeinnützige Cultur den größten Werth, und dieſer gehört ohne Zweifel den phyſikaliſchen Wiſſenſchaften, beſonders denjenigen, welche durch ihre Entdeckungen den erfinderiſchen Geiſt geſteigert und vermocht haben, dem bürgerlichen Leben durch neue Mittel des Verkehrs und der Induſtrie eine ganz neue Geſtalt zu geben. Es iſt hier, wo der Geiſt Bacons in unverkennbaren und mächtigen Spuren auf der Gegenwart ruht. Aber die ganze wiſſenſchaftliche Betriebſamkeit unſerer Zeit ſtrömt dem baconiſchen Geiſte zu, und wir begreifen, daß die Auguren der Zeit dieſen Namen wieder mit größerm Nachdrucke hervorheben. Auch ſoll ſich niemand einbilden, gegen jene Strömung einen Damm aufwerfen zu können, der mächtiger wäre als ſie; nur ſoll auch niemand aus der Strömung einen Damm machen und den Geiſt Bacons in eine Herculesſäule verſteinern wollen. Weit entfernt, uns von dem Vorbilde Bacons abzuwenden, ſetzen wir vielmehr dem falſchen das wahre entgegen: der Geiſt Bacons möge der Gegenwart vorſchweben, aber ſo groß wie er war, nicht in einem entſtellten und verkleinerten Nachbilde, wie uns der berühmte engliſche Geſchichtſchreiber in ſeiner radirten Zeichnung anbietet; Bacons Gegenſatz zur Theorie war ein geſchichtlicher im doppelten Sinn, er ging gegen eine geſchichtliche Theorie, die vergangen war, er entſprang aus einer geſchichtlichen Stellung, die ſich erheben und den Wendepunkt zwiſchen Vergangenheit und Zukunft entſcheiden ſollte. Dieſer Gegenſatz war ein relativer, man ſoll ihn nicht in

einen abſoluten verwandeln, nicht auf uns und alle Zeiten anwenden wollen, was nur für ein gewiſſes Zeitalter gelten konnte. Was in Bacon ſelbſt ein Idol war, wenn auch ein unvermeidliches, darf für uns nicht zur Wahrheit gemacht werden, oder man verwandelt das Licht des baconiſchen Geiſtes in ein verführeriſches Irrlicht, dem heute niemand weniger als Bacon ſelbſt folgen würde. Auch zeigt ſich an Macaulay, wie wenig in ihm ſelbſt der Gegenſatz begründet iſt, welchen er unter Bacons Namen feil bietet. Denn alles Andere bei Seite geſetzt, ſo zeigt ſchon die Redeweiſe, daß bei ihm Spiel iſt, was bei jenem Ernſt war; Bacon hatte jenen Gegenſatz zum Alterthum und zu dem, was er theoretiſche Philoſophie nennt, in ſich erlebt und empfunden, dieſer Widerſtand lag in den Bedingungen ſeines geiſtigen Daſeins; ganz anders erſcheint ſchon in ſeinem Ausdruck derſelbe Gegenſatz bei Macaulay: als eine künſtliche Antitheſe, die ſich aus einem Schlagwort ins andere mit behender Geſchicklichkeit verwandelt; ſo redet nicht die einfache Empfindung der Sache, ſondern die künſtliche Nachahmung. Macaulay in ſeiner Schrift über Bacon verhält ſich zu dieſem ſelbſt, wie eine rhetoriſche Figur zu einem natürlichen Charakter.

Das endgültige Urtheil hat die Geſchichte ſelbſt gefällt, und dieſe geſchichtliche Thatſache iſt die letzte negative Inſtanz, die wir Macaulay entgegenſetzen. Bacons Philoſophie iſt nicht das Ende der Theorien, ſondern der Anfangspunkt neuer geweſen, die in England und Frankreich nothwendig daraus hervorgingen und deren keine in dem Sinne praktiſch war, als Macaulay verlangt. Hobbes war Bacons Nachfolger, ſein Staatsideal iſt dem platoniſchen in allen Punkten entgegengeſetzt, aber einen Punkt hat es mit ihm gemein: es iſt eine ebenſo unpraktiſche Theorie. Macaulay aber nennt Hobbes „den ſchärfſten und kraftvollſten der menſchlichen Geiſter“. War alſo Hobbes ein praktiſcher Philoſoph, wo bleibt Macaulays Politik? War aber Hobbes kein praktiſcher Philoſoph, wo bleibt Macaulays Philoſophie, welche dem Theoretiker Hobbes huldigt?

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Liebig gegen Bacon.

I. Die Streitsache.

1. Liebigs Angriff.

Wir haben schon früher[1] eines polemischen Versuches gedacht, der aus der jüngsten Vergangenheit herrührt, in der leidenschaftlichen und hastigen Absicht, Bacons Ansehen von Grund aus zu zerstören, mit dem Grafen de Maistre wetteifert, ähnlich wie dieser fanatisch gegen den englischen Philosophen entbrennt, nur daß der Wind, der die Flamme jagt, von anderswoher bläst. Maistre haßte und verfolgte in Bacon den Gründer einer dem kirchlichen, insbesondere dem römisch-katholischen Glauben abgewendeten Aufklärung, einen Uebelthäter an der Religion, einen der einflußreichsten und darum verabscheuungswürdigsten, welche die nachreformatorische Zeit gehabt hat; Herr von Liebig, der deutsche Chemiker berühmten Namens, haßt und verfolgt in Bacon einen der schlimmsten Uebelthäter an der Naturwissenschaft, von dessen thatsächlichem Einfluß er selbst offenbar nicht weiß, ob er ihn gelten lassen, bejahen oder verneinen soll, denn er thut beides: erst werden wir von ihm belehrt, daß von den neueren Philosophen keiner einen Einfluß auf die Naturforschung ausgeübt habe, ausgenommen Bacon, mit dem es sich ganz anders verhalte, „sein Name glänzt noch nach drei Jahrhunderten als leuchtender Stern", wogegen an einer andern Stelle gesagt wird: „es sei bemerkenswerth, daß sein Name anderthalb Jahrhunderte lang in den Werken seiner Landsleute so gut wie verschollen war". Die Frage nach dem factischen Einfluß Bacons betrifft eine geschichtliche Thatsache, aus deren Unkunde dem berühmten Chemiker kein Vorwurf erwächst, nur hätte er billigerweise aus dem Stoff dieser Unkunde nicht Urtheile machen sollen, die sich in derselben Sache verhalten wie Ja und Nein. Wie es nun auch mit jenem Einfluß, den Bacon auf die Welt geübt, stehen möge, jedenfalls war oder ist derselbe nach der Meinung dieses Gegners vollkommen unberechtigt und der verderblichsten Art. Dieser Punkt, Bacons wissenschaftliche Bedeutung, ist Liebigs eigentliche Zielscheibe, er beabsichtigt eine Rettung im umgekehrten Stil, er findet die Welt über Bacons Bedeutung in der ärgsten Ver-

[1] S. oben Cap. III.

blendung, in dem ausgemachteſten Vorurtheil befangen und erweiſt ihr die Wohlthat, ſie von dieſem Irrthum zu befreien. Aber auch dieſes Ziel flackert vor ſeinen Augen und er ſieht zwei Geſtalten vor ſich. „Nichts kann gewiſſer ſein", ſagt Liebig, „als daß einem ſo ſcharfblickenden Mann wie Bacon die geiſtige Bewegung in ſeiner Zeit nicht entgehen konnte, obwohl er ihre eigentliche Richtung nicht begriff, und er beſaß das volle Talent und die Ausdauer, um ſie zu ſeinem perſönlichen Nutzen auszubeuten." Was ſah der ſo ſcharfblickende Mann von der geiſtigen Bewegung ſeiner Zeit, wenn er deren Richtung *nicht* ſah? „Die Natur, die ihn ſo reich mit ihren ſchönſten Gaben ausgeſtattet hatte, hatte ihm den Sinn für die Wahrheit und Wahrhaftigkeit verſagt." Ganz davon abzuſehen, daß nach dieſer Aeußerung der Sinn für Wahrheit nicht zu den ſchönſten Gaben zu gehören ſcheint, findet Liebig in Bacons Eſſays „unverwerfliche Documente ſeines feinen Geiſtes und Scharfſinns, ſowie ſeiner tiefen Kenntniß und *richtigen* Beurtheilung menſchlicher Verhältniſſe und Zuſtände". Auf dem Gebiete der Menſchenkenntniß, wo die Wahrheit zu ſagen keineswegs eine leichte und harmloſe Sache iſt, hatte und zeigte Bacon einen Wahrheitsſinn, welchen Liebig ſelbſt rühmend hervorhebt, alſo ihm die Natur nicht, wie jener meint, verſagt hatte; wird dieſer Sinn auf einem andern Gebiete von dem Gegner vermißt, ſo kann er dieſen Mangel nicht mehr als Naturfehler, ſondern nur noch als Bildungsfehler anſehen, womit gerade die Spitze ſeines Urtheils über Bacon abbricht. „Mit Shakeſpeare und Bacon beginnt eine neue Litteratur", ſagt Liebig, und derſelbe Mann, der auf dieſe Weiſe unmittelbar neben den größten Dichter der neuen Zeit an deren Spitze geſtellt wird, ſoll nach demſelben Kritiker nichts als „ein Taſchenſpieler", „ein frecher unwiſſender Dilettant" geweſen ſein, deſſen Hauptwerk weiter nichts enthalte als „abgedroſchene triviale Wahrheiten"? Daraus mache ſich einen Vers, wer es vermag. Es iſt ergötzlich zu ſehen, wie Herr von Liebig, indem er Bacons Bedeutung völlig entwerthen will, ſich ſelbſt fortwährend im Wege ſteht und von den Vorurtheilen, wie er ſie nennt, die zu Gunſten Bacons die Welt eingenommen haben, ſelbſt viel zu ſehr angeſteckt iſt, um die Welt von dieſem epidemiſchen Irrthum zu heilen. Daß Bacon ein bloßer Charlatan war, iſt Liebigs Entdeckung; daß er einer der begabteſten, geiſtvollſten, einflußreichſten Männer geweſen, hört er andere ſagen und hat nichts entgegenzuſetzen, er ſagt es auch und macht jetzt aus

zwei unverträglichen Dingen, seiner Entdeckung und seinem Vorurtheil, einen Reim, der keiner ist. Glücklicherweise hört er von andern auch versichern, daß Bacon ein schlechter Mensch war, ein Charakter „von bodenlos nichtswürdiger Gesinnung", erklärt es doch selbst der berühmte Macaulay, der Bewunderer des Philosophen Bacon; das kommt dem Gegner wie gerufen, er wird mit eigner Spürkraft diese moralische Entdeckung selbst, wir werden sehen wie, zu machen wissen, und jetzt ist der Reim fertig, denn die Niederträchtigkeit des Charakters kann ja die begabteste Natur herunterbringen bis zu einem elenden Charlatan. Wenn man dieses Bild mit der nöthigen tugendhaften Entrüstung der Welt vorhält, so müßte es sonderbar zugehen, wenn die Welt nicht mit der nöthigen tugendhaften Entrüstung, die sie so gern empfindet, in Aufruhr gerathen und die Bildsäulen Bacons über den Haufen werfen sollte. „Ich bin so wenig ein Freund oder Feind Bacons", sagt Herr von Liebig mit unerschütterlich gleichgültiger Strenge, „als ich ein Freund oder Feind des Schwefels bin", und nachdem er mit diesem treffenden Vergleich Bacon unter seine Objecte aufgenommen hat, ist es nicht seine Schuld, sondern eine Eigenschaft dieses Dinges, welches Bacon heißt, wenn es Schwefelgeruch um sich verbreitet.

2. Liebig und Sigwart.

Liebigs Schrift „Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung" hat durch den Namen sowohl des Themas als auch des Verfassers Aufsehen gemacht, Stimmen für und wider hervorgerufen und namentlich einen litterarischen auf Bacons Bedeutung bezüglichen Streit veranlaßt, den von philosophischer Seite Christoph Sigwart aufnahm und fortführte; er begann mit dem Artikel: „Ein Philosoph und ein Naturforscher über Franz Bacon von Verulam", worin er den Gegensatz zwischen meiner Beurtheilung Bacons (in der ersten Auflage dieses Buchs) und Liebigs Schrift prüfend darlegte, mit ebenso anerkennenswerther Unparteilichkeit als Sachkenntniß dazu Stellung nahm, die Frage erörterte und zu dem Ergebniß kam, daß Liebig in der Hauptsache die wahre Bedeutung Bacons nicht erkannt, dagegen so weit Recht habe, als er die Illusion einer baconischen Methode zerstört.[1] Wenn Sigwart einen wesentlichen Mangel Bacons darin

[1] Über Francis Bacon von Verulam u. s. w. Von Justus von Liebig (München 1863). Mit Beziehung auf die obigen Anführungen vgl. S. 1 und 54, S. 38. 45. 57.

ſehen will, daß dieſer zwar die Aufgabe einer inductiven Logik geſtellt, aber nicht gelöſt habe, wenn er hinzufügt, daß dieſe Aufgabe bis heute noch nicht gelöſt ſei, daß eine Logik fehle, die ſich zu den naturwiſſenſchaftlichen Geiſtesoperationen, zu der Erzeugung und Bildung der Begriffe verhalte, wie die ariſtoteliſche Logik zu der Bildung der Urtheile und Schlüſſe, ſo anerkenne ich vollkommen, wie begründet und richtig dieſe Forderung iſt; an dem Tage, wo ſie erfüllt und ein ſolches Werk gelungen ſein wird, — nenne man es „Logik der Erfahrungswiſſenſchaften" oder „Kritik der naturforſchenden Vernunft", ein Werk, das ohne die wirkliche Theorie der Empfindungen und die darauf gegründete Kritik der Sinne gar nicht ausgemacht werden kann, — wird die Philoſophie eine große That vollendet haben. Dann wird jeder, der es heute noch nicht einſieht, vollkommen begreifen, daß Bacon zu der Löſung dieſer Aufgabe mit ſeiner Methode keineswegs einen verfehlten oder vergeblichen Schritt gethan hat; denn Einiges von dem, was zur inductiven Denkart und Forſchung gehört, hat Bacon ſo hell erleuchtet, wie keiner vor und nach ihm. Wenn daher Sigwart am Ende ſeiner Duplik, indem er mit Liebig abrechnet, alle ſeine Entgegnungen aufrecht hält und hinzufügt, „wenn ich einen Vorwurf verdiene, ſo iſt es der, daß ich (in Betreff der Methode) zu viel zugegeben"[1], ſo bin ich wirklich dieſer Meinung.

II. Liebigs Einwürfe.

1. Neue Beweiſe gegen Bacons Geſinnung.

Da in der Polemik des Herrn von Liebig Bacons Moral eine ſehr wichtige Rolle ſpielt und aus dem völligen ſittlichen Unwerth ſeines Charakters der ebenſo große wiſſenſchaftliche Unwerth ſeiner Leiſtungen hergeleitet wird, ſo müſſen wir das Verfahren, welches der Gegner in dieſem Punkte befolgt hat, etwas näher ins Auge

Dagegen Sigwart: „Ein Philoſoph und ein Naturforſcher über Fr. Bacon von Verulam", Preuß. Jahrb. (1863), Bd. XII, Heft 2, S. 93—129. Dagegen Liebigs Replik, Allg. Zeitg. Beil. 1863. Nr. vom 2., 3., 6., 7. November. Sigwarts Duplik: „Noch ein Wort über Fr. Bacon von Verulam. Eine Entgegnung", Preuß. Jahrb. (1864), Bd. XIII, Heft 1, S. 79—89. Liebigs Triplik: „Noch ein Wort über Fr. Bacon von Verulam", Allg. Zeitg. Beil. 1864 (4.—7. März). Dagegen Sigwart: „Eine Berichtigung in Betreff Bacons", Allg. Zeitg. Beil. 1864 (30. März).

[1] Preuß. Jahrb., Bd. XIII, S. 85.

faſſen. Bacons Charakterſchwächen liegen ſo deutlich zu Tage, ſie ſind in dieſem Werke ſelbſt ſo umſtändlich erörtert worden, daß unſere Leſer mit dem geſchichtlichen Thatbeſtande ganz vertraut ſind; es iſt einem ſittlichen Rigoriſten, der ſich in der eigenen Rechtſchaffenheit wohl fühlt, ſehr leicht gemacht, unbekümmert um den Charakter und die Schuld des Zeitalters, in dem Bacon lebte, den Stab über den Mann ſchonungslos zu brechen, der durch ſein Unglück und den tiefen Fall die Sünden, die er mit Tauſenden ſeiner Art theilt, noch nicht ſchwer genug gebüßt hat. Sein ſchlimmſter Fehler war die Liebe zum Tand, zu den Gütern und Scheinwerthen der Welt. Wer von dieſen Eitelkeiten und Gelüſten ganz frei iſt, habe das Recht ihn zu ſteinigen. Aber ich rede jetzt von dem eigenthümlichen Verfahren, welches Herr von Liebig einſchlägt, um den geſchichtlichen Beweis zu führen, daß Bacon ein Menſch „von bodenlos nichtswürdiger Geſinnung“ war. Er hat bekanntlich in ſeiner «Historia vitae et mortis» eine Makrobiotik zu geben verſucht, deren wiſſenſchaftlichen Unwerth wir ſchon kennen gelernt[1], aber Herr von Liebig hat in dieſem Buche die Quelle entdeckt, woraus ſich gegen Bacons Charakter eine Menge der ſtärkſten Beweisgründe ergeben. Die Schrift zeige überall die Induſtrie des Höflings, der ſich nach den Sitten und Liebhabereien des Hoflebens richte und ſolche Lebensregeln erſinne, welche nach dem Geſchmacke des Hofes ſind. Man muß ſich wundern, dieſe Erfindungen gemacht zu ſehen in einem Zeitpunkt, wo Bacon bereits vom Hofe verbannt war ohne Ausſicht der Rückkehr. Unter den Mitteln zur Lebensverlängerung wird neben anderen Vorſchriften, die unter Umſtänden auch Ausſchweifungen erlauben, pythagoreiſche Lebensart, ſtrengſte Enthaltſamkeit, Hungercuren, rauhe Kleidung u. ſ. f. empfohlen. „Der Inhalt des Buchs“, ſagt Liebig, „iſt wie darauf berechnet, die Neigungen einiger Perſonen zu den Schwelgereien der Tafel und anderen Gelüſten zu rechtfertigen.“ Unter den Zeichen der Langlebigkeit werden von Bacon Symptome angeführt, welche Liebig als ebenſo viele wohlberechnete Schmeicheleien deutet, denn die vornehmen Leute hören gern, daß ſie langlebig ausſehen. Bei dem einen Symptom (es betrifft die Beſchaffenheit der Haare) habe Bacon „wahrſcheinlich“ an den König, bei dem zweiten „wahrſcheinlich“ an den Prinzen von Wales, bei dem dritten „wahrſcheinlich“ an den Günſtling gedacht: das ſind drei Wahrſcheinlichkeiten, die ebenſo viele

[1] Vgl. oben Cap. XIX.

Unwahrscheinlichkeiten sind, denn es fehlt jede Spur eines Beweises. Weil Bacon unter seinen diätetischen Vorschriften Fleischbrühe zum Frühstück, Aloepillen vor dem Mittagessen und Glühwein beim Abendessen empfiehlt, so entdeckt Liebig, man lerne aus Bacons Buch, daß der König „höchst wahrscheinlich" alle diese Mittel brauchte, also er schließt aus Bacons Worten ohne jede Spur eines Beweises auf die Diät des Königs und löst daraus die Entdeckung, daß Bacon seine Vorschriften nach der Diät des Königs eingerichtet habe. Endlich „zieht er in Betracht, daß dieses Buch höchst wahrscheinlich gegen Harvey, den Leibarzt des Königs, den dieser sehr liebte, und gegen dessen Rathschläge gerichtet war, gegen den größten Arzt seit Hyppokrates, den Entdecker des Blutumlaufs" u. s. f. Lassen wir den Hippokrates, dessen Name Liebig aus Achtung vor den Griechen mit einem υ grec ausstattet, so war Bacon nach der Wahrscheinlichkeitstheorie dieses Gegners ein sonderbarer Schmeichler: er, ein Laie, vom Hofe verbannt, ersinnt, um dem Könige zu schmeicheln, ärztliche Vorschriften in feindseligster Absicht gegen den Leibarzt, den der König sehr liebt, in der Nähe des Königs! War das nicht der geradeste Weg, den König zu erzürnen, und das unfehlbarste Mittel, sich zu blamiren? Ohne jede Spur eines Beweises hat Liebig so viele „Wahrscheinlichkeiten" ersonnen, von denen die letzte „die höchste Wahrscheinlichkeit" sein soll und in der That nach seinen eigenen Worten die allerhöchste Unwahrscheinlichkeit ist. Und von einer solchen ganz aus der Luft gegriffenen und völlig verfehlten Wahrscheinlichkeit macht er wörtlich folgenden Schluß: „Wenn man sie in Betracht zieht, so wird man in das größte Erstaunen versetzt über die bodenlos nichtswürdige Gesinnung, die es (das Buch Bacons) veranlaßte".[1]

2. Neue Art, Bacon zu übersetzen.

Bacon hatte nicht nöthig, dem Könige indirect zu schmeicheln, und Liebig hatte noch weniger nöthig, nach solchen indirecten und verborgenen Schmeicheleien eine so unglückliche Jagd anzustellen, da sich in Bacons Schriften Stellen genug finden, wo er dem Könige offen, direct und mehr als billig geschmeichelt hat. Werfe den Stein auf ihn, wer nie einem Fürsten Schmeicheleien gesagt, und zwar in einer Zeit, wo sie weniger an der Tagesordnung sind, weniger zur

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 41–44. Vgl. Sigwart, Preuß. Jahrb., Bd. XIII, S. 81–83.

Hofsitte gehören, als zu Bacons Zeiten! Um zu beweisen, welcher „niedrige Schmeichler" Bacon war, führt Liebig aus dem Eingange der Schrift über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften eine Stelle an, worin Bacon, der sein Werk dem Könige widmet, diesem die Pflege der Wissenschaften ans Herz legt als des Königs eigene Sache und bei dieser Veranlassung die Gelehrsamkeit des letzteren über die Maßen erhebt. Daß ein König und zwar ein geborner eine solche Fülle von Gelehrsamkeit besitze, sei fast ein Wunder. Das ist die Stelle, in welcher Bacon seine Verwunderung ausdrückt, daß ein geborener König ein so gelehrter Mann sei. Um Bacons übertriebene Schmeicheleien zu beweisen, würde ich diese Stelle zuletzt angeführt haben und fast ebenso wenig als daß er dem Könige zu gefallen gegen dessen geliebten Leibarzt eine medicinische Polemik geschrieben. Jakob hielt die geborenen Könige für Ebenbilder der Gottheit. War es eine besondere Schmeichelei, diesem Könige zu sagen, daß eine Tugend, welche Bacon aufs allerhöchste preist, bei geborenen Königen sich selten finde? Noch dazu hat Herr von Liebig die unglücklich gewählte Stelle falsch angeführt und unrichtig übersetzt, er giebt unter dem Text seiner Schrift den lateinischen Satz so wieder, daß er drei Fehler enthält, die wohl nicht alle Druckfehler sind. Bacon hat von der Gelehrsamkeit des Königs gesagt «prope abest a miraculo», d. h. sie ist nahezu ein Wunder; Liebig läßt ihn sagen «probe abest a miraculo» und übersetzt mit gesperrter Schrift: „sie ist in der That ein Wunder". Nach seiner Uebersetzung heißt probe „in der That" und abest a miraculo „sie ist ein Wunder".[1]

Mißverständnisse dieser Art sind Herrn von Liebig noch mehrere begegnet an Stellen, wo sie weit mehr zu bedeuten haben als hier. So macht er Bacon den schlimmsten Vorwurf, der ihn in seiner ganzen naturwissenschaftlichen Blöße zeigen soll, daraus, daß dieser die Wärme zwar als Bewegung erklärt, aber die nähere Bestimmung der Expansion ausdrücklich von der Bewegung, in welcher die Wärme bestehe, ausgeschlossen habe. Nun hat Bacon die Expansion ausdrücklich in den Bewegungsbegriff der Wärme eingeschlossen, wie in jeder Darstellung seiner Lehre, sie sei noch so oberflächlich, zu lesen ist. Woher dieses Mißverständniß? Aus einer Stelle, in welcher Bacon, um an dem Beispiele der Wärme seine Exclusionsmethode zu zeigen,

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 41.

erklärt, aus der Natur der Wärme sei die örtliche oder ausdehnende Bewegung auszuschließen «secundum totum», d. h. im Ganzen, in Rücksicht auf das Ganze, auf die Masse, sie sei auszuschließen als fortschreitende Bewegung, als Massenbewegung, da, wie er später erklärt, sie Molecularbewegung («per particulas minores corporis») sei. Was ist zu tadeln? Daß Herr von Liebig Bacon sagen läßt, was er nie gesagt hat: „über Bord die ausdehnende Bewegung!“[1] Daß er die nähere Bestimmung, auf die alles ankommt, «secundum totum» einfach ignorirt. Er hat es nicht mit Absicht gethan, denn in der deutschen Uebersetzung, worin er den Satz gelesen, steht nichts von dem «secundum totum», weil diese Hinzufügung der Uebersetzer auch nicht verstanden und darum für besser gefunden hat, sie zu verschweigen. Aber nachdem Sigwart Herrn von Liebig auf diese gröbliche Unterlassung aufmerksam gemacht, hätte dieser durch blinde Rechthaberei die Sache nicht verschlimmern und sagen sollen, im englischen Text stehe «in the whole» und das bedeute „im Einzelnen oder in der Mehrzahl der Fälle“, was es nicht bedeutet und am allerwenigsten an der fraglichen Stelle, wo diese Bedeutung völliger Unsinn wäre. Außerdem ist «secundum totum» nicht die Uebersetzung von «in the whole», sondern umgekehrt. Seit wann aber heißt «secundum totum», wie es Herr von Liebig erklärt haben will, „im Einzelnen oder in der Mehrzahl der Fälle“?[2]

3. Bacons Dilettantenruhm.

Ich bin der letzte, welcher Herrn von Liebig einen Vorwurf daraus macht, daß er das Latein nicht oder nur sehr mangelhaft versteht, denn ein solcher Mangel thut einem so berühmten und um die Welt so hochverdienten Naturforscher keinen Eintrag. Nur ist er vermöge dieses Mangels nicht gerade berufen, Bacons Werke zu richten, und er hätte nicht mit der keckſten Sachunkenntniß behaupten sollen, daß in der Auslegung der baconischen Schriften der englische Text zu Grunde gelegt werden müsse, weil Bacon keines seiner Werke lateinisch geschrieben habe, da er doch sein Hauptwerk selbst in dieser Sprache verfaßt und zwölfmal umgeschrieben hat. Daß Bacon sich in seinen Werken nur der Landessprache bedient habe, wünscht Herr von Liebig aus zwei Gründen: einmal weil nun jenes «in the whole» als

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 24.

[2] Vgl. Sigwart, Preuß. Jahrb., Bd. XII, S. 98 flg.; Bd. XIII, S. 83 flg.

Grundtext feſtſteht, das irgend ein erbärmlicher Ueberſetzer mit «secundum totum» wiedergegeben, dann weil es ſich für den Dilettanten Bacon ſchickt, nur in der Landesſprache geſchrieben und eben dadurch bei dem großen Haufen der Dilettanten jenen Beifall erworben zu haben, auf dem allein nach Liebig der Ruhm beruht, den ihm ſeine Werke brachten.[1]

Daß Herr von Liebig kein Lateiner war, iſt für ſeinen Ruhm, wie geſagt, die gleichgültigſte Sache der Welt. Daß er aber in dieſem Punkte den Kenner ſpielt und Bacon von oben herunter anſieht, weil er als Dilettant nicht in der Sprache der gelehrten Welt, ſondern in der Landesſprache geſchrieben habe, um Dilettantenruhm zu erwerben, das verräth eine Unkenntniß der Sache und eine noch ſchlimmere Eitelkeit der Perſon, die man ſehr hart beurtheilen müßte, wollte man dieſelbe Elle an ihn anlegen, womit er Bacon nicht etwa mißt, ſondern — prügelt.

4. Das Urtheil über Bacons Methode.

Was demnach Herr von Liebig über Bacons geſchichtlichen Einfluß, perſönliche Bedeutung, ſittlichen Charakter und dilettantiſche Schriftſtellerei geſagt hat, iſt ſo widerſpruchsvoll, ſo unbegründet oder geradezu falſch, daß dieſe keineswegs nebenſächlichen, ſondern von ihm ſelbſt ſehr nachdrücklich hervorgehobenen Theile ſeiner Polemik ihr Ziel gänzlich verfehlen und erfolglos zu Boden fallen. Bei alledem könnte er immer noch ins Schwarze getroffen haben, wenn er im Hauptpunkte Recht behalten und wirklich den Schein einer baconiſchen Methode zerſtört haben ſollte.

Bevor der Beifall gelten darf, den er gerade für dieſen vermeintlichen Triumph von vielen geerntet, muß zuerſt gefragt werden: wie hat Liebig die baconiſche Methode verſtanden? Eben dieſe Frage, die doch vor allem zu unterſuchen war, iſt bei den Verhandlungen für und wider am wenigſten erhoben und ſo gut wie gar nicht erörtert worden. Sonſt würde man gefunden haben, daß dieſer ſtärkſte Theil ſeiner Polemik, wenn der Beifall die Stärke ausmacht, der ſchwächſte von allen iſt und die baconiſche Methode bei dieſer Gelegenheit nicht bloß durch ein Mißverſtändniß, ſondern durch eine beiſpiellos verkehrte Auffaſſung entſtellt worden. Was Liebig für

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., S. 34 flg.

die baconiſche Methode anſieht, iſt ein Unding; was er ihr entgegenſetzt, iſt die baconiſche Methode. Hier folgt der Beweis.

Es heißt: „Um Bacons Inductionsproceß richtig zu verſtehen, iſt es vielleicht nützlich ſeine Theorie der Inſtanzen zu entwickeln, die er bei ſeinen Unterſuchungen in Anwendung bringt.“ Beiläufig: Bacons Induction beſteht in der Beobachtung und kritiſchen Vergleichung der Fälle oder Thatſachen (Inſtanzen). Um die Induction zu verſtehen, iſt es daher nicht „vielleicht nützlich“, ſondern einfach nothwendig zu wiſſen, was die Inſtanzen bedeuten. Was bedeuten ſie nach Liebig? Er ſagt wörtlich: „Bacon ſtellt ſich nämlich vor, daß in jeder Inſtanz, für ſich betrachtet, nur ein Stück von dem Geſetz erkennbar ſei, verhüllt und verborgen durch andere Dinge; daß es demnach bei der einen Inſtanz der Beobachtung oder dem Verſtande näher liege als bei einer anderen. Man müſſe darum ſo viel als möglich Inſtanzen beiſammen haben und diejenigen zu unterſcheiden wiſſen, welche gleichſam handgreiflich das Geſetz erkennen ließen.“[1]

Ich ſage, daß nie in der Welt Bacon verkehrter aufgefaßt worden iſt, denn es giebt nichts Verkehrteres als das vollkommen Sinnloſe. Er ſoll gedacht haben, daß man ein Naturgeſetz ſtückweiſe zuſammenleſen müſſe, wie der Vater der Medea den Abſyrtus, daß man in dieſer Erſcheinung ein Stück, in der andern ein zweites finde, etwa in dem Fall des einen Körpers den Fallraum, in dem eines anderen die Fallzeit erkenne, und ſo allmählich das Geſetz wie eine Summe aus ihren Poſten zuſammenaddire? Daher fordere Bacon die Beobachtung vieler Fälle. Und aus dieſem Ungedanken, der nie in eines Menſchen Kopf gekommen iſt, ſoll er geſchloſſen haben: „daß es (das Geſetz) demnach bei der einen Inſtanz dem Verſtande näher liege als bei einer anderen“? Wie denn? Weil „in jeder Inſtanz, für ſich betrachtet, nur ein Stück von dem Geſetz erkennbar ſei“, darum ſoll „es (das ganze Geſetz) bei der einen Inſtanz dem Verſtande näher liegen als bei einer anderen?“ Etwa deshalb, weil aus der einen Inſtanz ein größeres Stück von dem Geſetz erkennbar iſt?

Wäre die angeführte Stelle in Liebigs Schrift die einzige, die den fraglichen Punkt betrifft, ſo würde ich zweifeln, ob er wirklich Bacon den vollkommenen Unſinn zugetraut hat, daß in einer Erſcheinung nur ein Stück des Geſetzes erkennbar, nur ein Theil der Beding-

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., S. 23.

ungen, aus denen die Erscheinung folgt, enthalten sein soll; aber es kann über diese Meinung Liebigs kein Zweifel bestehen, da er an einer anderen Stelle die einfache, jedem Kinde einleuchtende Wahrheit Bacon entgegensetzt als eine Einsicht, die jenem gefehlt habe. „Ein jeder, der sich einigermaßen mit der Natur vertraut gemacht hat, weiß, daß eine jede Naturerscheinung, ein jeder Vorgang in der Natur für sich, das ganze Gesetz oder alle Gesetze, durch die sie entstehen, ganz und ungetheilt in sich einschließt."[1] Man braucht gar nicht mit der Natur vertraut zu sein, um zu wissen, was nur Bacon nach Liebig nicht gewußt haben soll: daß jede Erscheinung aus den Bedingungen folgt, aus denen sie allein folgen kann, und daß sie nicht folgt, wenn diese Bedingungen nicht oder nur theilweise vorhanden sind. Das ist so einleuchtend, als der Satz A = A. Wenn die nothwendigen Bedingungen ebenso sicher, als sie da sind, auch erkennbar wären, so hätte die Naturforschung ein leichtes Geschäft; weil aber zu den wesentlichen Bedingungen noch anderweitige Umstände hinzutreten und dieser Unterschied des Nothwendigen und Accidentellen unserer Wahrnehmung keineswegs ohne weiteres einleuchtet, darum wird aus dem leichten Geschäft eine schwierige Aufgabe, deren Lösung die kritische Beobachtung und Vergleichung vieler Thatsachen fordert. Das war Bacons einfache und unverkennbare Lehre, welcher Liebig Folgendes entgegenstellt: „Die wahre Methode geht demnach nicht, wie Bacon will, von vielen Fällen, sondern von einem einzelnen aus; ist dieser erklärt, so sind damit alle analogen Fälle erklärt". Als ob die Analogie etwas anderes wäre, als die Einsicht in die wesentliche Aehnlichkeit vieler Fälle, gegründet auf deren Vergleichung! Als ob man von vielen Fällen zugleich ausgehen könnte, während doch die baconische Methode von der Wahrnehmung eines Falles zu der anderer fortzugehen verlangt! „Unsere Methode", sagt Liebig weiter, „ist die alte aristotelische Methode, nur mit sehr viel mehr Kunst und Erfahrung ausgestattet." Was ist die baconische Methode anderes? Was hat Bacon an Aristoteles weiter getadelt, als daß seiner Erfahrung die Kunst und Methode fehle? Liebig aber tadelt Bacon, daß dieser, weil ihm die „Stücke des Gesetzes" im Kopfe spuken, die erst aus vielen Dingen zusammenzulesen seien, darum die Beobachtung vieler Fälle für nothwendig halte. Was er ihm entgegensetzt, wird daher, so vermuthen wir

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 47.

aus der Logik des Gegentheils, die Beobachtung eines Falles ſein. Indeſſen er ſagt: „Wir unterſuchen das Einzelne und zwar jedes Einzelne, wir gehen vom Erſten zum Zweiten über, wenn wir von dem Erſten das Weſentliche begriffen haben". Als ob das „Weſentliche" nicht ein Vergleichungsbegriff wäre, den man nur bilden kann durch Vergleichung, d. h. nachdem man vom Erſten zum Zweiten und Dritten fortgegangen iſt! „Wir ſchließen nicht von dem Einzelnen, was wir kennen, auf das Allgemeine, was wir nicht kennen, ſondern wir finden in der Erforſchung vieler Einzelnen das, was ihnen gemeinſam iſt."[1] Nun frage ich: was hat Bacon anderes gelehrt? Verhalten ſich dieſe Worte Liebigs zu den Vorſchriften Bacons nicht wie ein ſchwacher und verwiſchter Abklatſch zu dem Original, deſſen Züge groß und deutlich ausgeprägt ſind? Erſt hat Liebig die Methode Bacons bis zum Unſinn entſtellt, dann ſetzt er ihr mit unſicherer Hand entgegen, was Bacon mit der ſicherſten entworfen.

5. Unterſchied zwiſchen Liebig und Bacon.

Was der menſchliche Geiſt in der Vorſtellung und Erkenntniß der Dinge, in deren intellectueller und praktiſcher Bearbeitung thut und zu thun hat, das zu durchſchauen, in das Bewußtſein zu erheben, in eine deutliche und beſtimmte Formel zu faſſen, iſt eine der höchſten und darum auch ſchwierigſten Aufgaben. An dieſer Aufgabe ſteht die Philoſophie und iſt noch lange nicht am Ziel ihrer Arbeit. Aber unter denen, die ſich dieſem Werke gewidmet und es um die Weite eines Zeitalters gefördert haben, behält Bacon ſeine Stelle und unerſchütterte Bedeutung. Er hat die Natur und den Werth der auf Beobachtung und Experiment gegründeten Erfahrung, der auf ſolche Erfahrung gegründeten Erfindung ſo hell und nachhaltig erleuchtet, er hat dieſe Aufgaben dergeſtalt in den Mittelpunkt der Philoſophie gerückt, daß die Nachwelt bei allen großen in dieſer Richtung fortwirkenden Impulſen ſich nach ihm umſieht. Das iſt eine Thatſache, die keine Kritik ungeſchehen macht, keine wegredet, mit der darum jede zu rechnen hat. Wer Bacon ſo beurtheilt, daß er es mit Liebig unbegreiflich finden muß, wie die Welt dieſem Manne jemals das Anſehen eines bahnbrechenden Geiſtes habe zuſchreiben können, hat die Probe in der Hand, daß ſeine Rechnung falſch iſt. Liebig hat Bacon auf einem Wege geſucht, wo er ihn nothwendig verfehlen mußte; er

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., S. 47.

ſtieß ſich an die praktiſchen Landwirthe, die er gegen ſeine agriculturchemiſchen Entdeckungen voller Vorurtheile fand, beſonders in England, er ſpürte nach dem Urſitz des Uebels und entdeckte „das Muſterbild der in England unter den Dilettanten in der Wiſſenſchaft üblichen Experimentirmethoden und Schlußweiſen in Bacons silva silvarum“.[1] Hier ein baconiſches Experiment mit brennendem Spiritus, hier eines mit rothem Klee aus der Zeitſchrift der königlichen Ackerbaugeſellſchaft von England: die Uebereinſtimmung iſt ſchlagend, und der wiſſenſchaftliche Uebelthäter, welcher die Welt ein paar Jahrhunderte lang in die Irre geführt hat, iſt endlich ertappt und buchſtäblich in flagranti. Jetzt wird Bacon betrachtet, wie er hinter der Spiritusflamme ausſieht, jetzt muß die «silva silvarum», welche geſchrieben wurde, als ſein wiſſenſchaftlicher Ruhm feſtſtand, und die man niemals unter ſeine erleuchtenden Schriften gezählt hat, als das Haupt- und Grundbuch der baconiſchen Philoſophie gelten, was ſie weder in Bacons Augen noch in denen der Welt je war; jetzt wird der Proceß, den Liebig gegen Bacon angeſtrengt, auf die Frage gerichtet: was hat Bacon in Experimenten und Erfindungen geleiſtet? Und da hier das Ergebniß zu ſeinen Ungunſten ausfällt, ſo wird der Stab über ihn gebrochen, und die Welt ſoll endlich eine Täuſchung losgeworden ſein, in der ſie nie war, denn ſo oft ſie auf Bacon zurückgeblickt hat — ich meine die Welt, welche wirklich unter ſeinem Einfluſſe geſtanden hat und ſteht, — hat ſie allemal das neue Organon vor ſich geſehen, und nie die «silva silvarum». Und wenn heut zu Tage die engliſchen Landwirthe noch nach Bacons Vorbild experimentiren, ſo iſt es nicht ſeine Schuld, ſondern die ihrige, daß ſie nach drittehalb Jahrhunderten nicht weiter gekommen ſind. Hätte Bacon die Werke der Naturforſchung und Erfindung ebenſo praktiſch zu fördern gewußt, als er den Werth und die Bedeutung beider theoretiſch zu erleuchten vermocht hat, ſo würde er Bedingungen vereinigt haben, die ſich in demſelben Kopf höchſt ſelten zuſammenfinden und kaum ſo, daß ſie ſich gegenſeitig befruchten. Man kann in den Werken der Entdeckung und Erfindung ein Meiſter ſein, ohne alle Fähigkeit darüber zu philoſophiren, und man kann über den Werth und die Bedeutung beider vortrefflich philoſophiren, ohne das Mindeſte darin zu leiſten. Das Beiſpiel eines ſolchen Philoſophen möge Bacon ſein, das Bei-

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., Vorrede, S. V.

ſpiel eines ſolchen Naturforſchers iſt Liebig, der nie weniger in ſeinem Element iſt, als wenn er ſich anſchickt, über Entdeckung und Erfindung zu philoſophiren. Man höre über dieſes Thema Bacon und man fühlt in jedem Wort ſeine Stärke, man höre Liebig, um zu erfahren, wie ſich das Gegentheil ausnimmt. „Die Erfindung iſt Gegenſtand der Kunſt, der der Wiſſenſchaft iſt die Erkenntniß; die erſtere findet oder erfindet die Thatſachen, die andere erklärt ſie, die künſtleriſchen Ideen wurzeln in der Phantaſie, die wiſſenſchaftlichen im Verſtande. Der Erfinder iſt der Mann, der den Fortſchritt macht, er erzeugt einen neuen oder er ergänzt einen vorhandenen Gedanken, ſo daß er jetzt wirkſam oder der Verwirklichung fähig iſt, was er vorher nicht war, ſein Fuß überſchreitet den betretenen Pfad, er weiß nicht, wohin er tritt, und von Tauſenden erreicht vielleicht nur einer ſein Ziel; er weiß nicht, woher ihm der Gedanke kommt, noch vermag er ſich Rechenſchaft zu geben über ſein Thun. Erſt nach ihm kommt der Mann der Wiſſenſchaft und nimmt Beſitz von ſeinem neuen Erwerb, die Wiſſenſchaft mißt und wägt und zählt den Gewinn, ſo daß der Erfinder und jedermann jetzt bewußt wird, was man hat; ſie lichtet das Dunkle und macht das Trübe klar, ſie ebnet den Weg für den nachkommenden Erfinder u. ſ. f.“[1]

Sollte man glauben, daß dieſe Sätze von einem Manne herrühren, der das Genie und den Ruhm des Erfinders gehabt hat? Sätze, in denen ein Wort das andere verdunkelt und wonach niemand weiß, was Erfindung ſein ſoll, ob tappen, finden oder erfinden? Hätte Bacon auf dieſe Art über die Natur und den Werth der Erfahrung, Entdeckung, Erfindung geredet, ſo würde ſeine Philoſophie in der Welt keine Leuchte geworden und ſo unberühmt geblieben ſein, als ihr jüngſter Gegner ſie machen möchte.

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., S. 46.

Drittes Buch.

Bacons Nachfolger.

Erſtes Capitel.

Die Fortbildung der baconiſchen Philoſophie.

I. Die baconiſche Philoſophie als Empirismus.

In den folgenden Abſchnitten, welche den Epilog dieſes Werkes bilden, will ich die geſchichtliche Tragweite der baconiſchen Lehre darthun und zeigen, wie weit man von hier aus die neuen Gebiete der Philoſophie überſchaut, welche Bacons geiſtige Nachkommen angebaut haben. Es iſt nur eine Ausſicht, die ich meinen Leſern biete, keine Reiſe. Da man Bacons epochemachende Bedeutung und ſeinen fortwirkenden Einfluß von manchen Seiten in Zweifel gezogen, ja ſogar verneint hat, wie wir noch eben am Beiſpiele Liebigs geſehen, ſo werde ich die ſchon entwickelten Gegengründe nicht beſſer unterſtützen können als durch den geſchichtlich geführten Beweis, daß Bacon den Entwicklungsgang der neuern Erfahrungsphiloſophie beherrſcht, daß die Stufen und Wendepunkte der letzteren in ſeiner Lehre entweder unmittelbar oder mittelbar angelegt ſind.

So wenig im gewöhnlichen Sinn von einem baconiſchen Syſtem geredet werden kann, ſo wenig giebt es ſtreng genommen eine baconiſche Schule. Syſteme leben ſich aus, denn die Formen ſind wandelbar, aber eine nothwendige in der menſchlichen Natur begründete Geiſtesrichtung iſt unzerſtörbar. Je näher eine Philoſophie dem Leben ſelbſt ſteht, je mehr ihre Begriffe Bedürfniſſen entſprechen, um ſo weniger ſyſtematiſch wird wahrſcheinlich eine ſolche lebensvolle Philoſophie ſein, aber um ſo nachhaltiger und dauernder iſt ihre Geltung. Es iſt unmöglich, aus der menſchlichen Wiſſenſchaft die Erfahrung, aus der Erfahrung das Experiment, die Vergleichung der Fälle, die Bedeutung der negativen Inſtanzen, den Gebrauch der prärogativen zu vertreiben; es iſt unmöglich, dem menſchlichen Leben die Bildung und Güter zu entfremden, welche das erfahrungsmäßige

Wiſſen einträgt, die Naturforſchung und die Erfindung; und wenn dies alles unmöglich iſt, ſo ſteht die baconiſche Philoſophie feſt und gilt ihrer Richtung nach für alle Zeiten.

Aber eine andere Frage iſt, ob alles menſchliche Wiſſen bloß in der ſinnlichen Erfahrung beſteht, ob aus dieſem Princip alle erfahrungsmäßigen Erkenntnißaufgaben wirklich gelöſt und die Thatſache der Erfahrung ſelbſt erklärt werden kann. Ein anderes iſt Erfahrungen machen, ein anderes die Erfahrung zum Princip machen: das Erſte iſt Empirie, das Zweite Empirismus. Empirie iſt Erfahrung als geiſtige Lebensfülle, als erworbener Vorſtellungsreichthum, Empirismus iſt Erfahrung als Grundſatz, den man haben und dabei an wirklichen Erfahrungen ſehr arm ſein kann. Welterfahrung bereichert die Wiſſenſchaft immer und erweitert ſie ins Unermeßliche, in dem Antrieb dazu liegt Bacons poſitive und dauernde Wirkung; dieſe bloße von der ſinnlichen Weltkenntniß genährte Erfahrung befriedigt nicht alle Erkenntnißbedürfniſſe der menſchlichen Natur, aber ſie ſteht auch keinem im Wege; dagegen die Erfahrungsphiloſophie widerſetzt ſich ausdrücklich jeder ſpeculativen Regung, die ſich in dem Stoffe der Welterfahrung nicht befriedigt; ſie ſchwächt oder verneint das wiſſenſchaftliche Intereſſe an jedem Object, das nicht im Geſichtskreis der empiriſchen Vorſtellung liegt. Der Empirismus enthält einen Grundſatz, der ohne weiteres gilt, und eine Schranke, über welche das menſchliche Wiſſen nicht hinausgehen ſoll: er iſt in der erſten Rückſicht dogmatiſch, in der zweiten ausſchließend und beſchränkt. Und doch wollte Bacon, indem er die Erkenntniß ganz an die Richtſchnur der Erfahrung legte, keinen Grundſatz dulden, der Allgemeingültigkeit beanſprucht, und keine Schranke, die als Herculesſäule auftritt.

Es ſoll nur durch Erfahrung gewußt werden: das iſt das erſte Axiom der baconiſchen Philoſophie. Wird dieſes Axiom auch durch Erfahrung gewußt und durch welche? Welche Erfahrung macht den Erfahrungsgrundſatz? Welche verbürgt ihn? Wir beurtheilen die Erfahrungsphiloſophie bloß durch ihre eigene Maxime, wir unterwerfen das Anſehen derſelben lauter baconiſchen Fragen, und wenn bei der fortſchreitenden Begründung am Ende die Unmöglichkeit einleuchten ſollte, die Erkenntniß auf Grund der bloßen Erfahrung zu rechtfertigen, ſo wird in dieſem Fortgange ein Punkt kommen, wo ſich der Empirismus nothgedrungen in Skepticismus verwandelt.

II. Entwicklungsgang des Empirismus.

Der von Bacon begründete Empirismus beherrſcht eine Richtung der neuern Philoſophie vollkommen und entwickelt in ſeiner geſchichtlichen Fortbildung alle in ihm enthaltenen Fragen, eine nach der andern, in naturgemäßer Ordnung. Es läßt ſich vorausſehen, daß auf dieſem Wege die Erfahrungsphiloſophie, indem ſie ſich in das Maß der Grundſätze fügt, mit jedem Schritt enger und ausſchließender, zugleich folgerichtiger und ſyſtematiſcher ausfallen wird. Ihre Charakterzüge, die mit jedem logiſchen Fortſchritt ſchärfer und deutlicher hervortreten, ſind in der baconiſchen Lehre ſämmtlich angelegt und vorgezeichnet.

In der That iſt die Reihenfolge der Fragen ſo einfach disponirt, daß ihre geſchichtliche Auseinanderſetzung keine andere ſein konnte, als ſie war. Alles Erkennen iſt Erfahrung: auf dieſem Satz ſteht die baconiſche Philoſophie. Alſo iſt die Erfahrungswiſſenſchaft, d. h. nach Bacon die Naturwiſſenſchaft, die Grundlage aller Wiſſenſchaften, alſo die Natur der Grund, aus dem alle Erſcheinungen folgen, alle daher abgeleitet müſſen. Nennen wir dieſen Standpunkt Naturalismus, ſo wird die Ausbildung deſſelben der nächſte Schritt ſein, den der Empirismus thut, in baconiſchem Geiſt, in Bacons Spuren, aber weit rückſichtsloſer und darum folgerichtiger, als Bacon wollte oder wagte.

Alle Erkenntniß iſt Erfahrung: ſo lehrt Bacon. Soll dieſer oberſte Satz des Empirismus tiefer begründet werden, ſo heißt die nächſte Frage: was iſt Erfahrung? Welches ſind die Bedingungen, aus denen ſie folgt? Die Antwort lautet: alle Erfahrung iſt ſinnliche Wahrnehmung oder Senſualität, dieſe daher der Grund aller Erkenntniß. Die Ausbildung dieſes durch den Empirismus gebotenen und vorbereiteten Standpunkts iſt der Senſualismus.

Nehmen wir den Senſualismus zum Ausgangspunkte, ſo geſchieht von hier aus der Fortgang in zwei Richtungen, die einander widerſtreiten, gleichwohl in der ſenſualiſtiſchen Erkenntnißtheorie ihren gemeinſamen Urſprung haben.

Die neue Frage heißt: was iſt Wahrnehmung? Oder da alles Wahrnehmen in einem Percipiren von Eindrücken in uns beſteht, woher kommen dieſe Eindrücke? Setzen wir, dieſe Eindrücke in uns ſind Vorſtellungen oder Ideen, die als ſolche geiſtigen Urſprungs und geiſtiger Natur ſein müſſen, ſo lautet die Erklärung, alle Erkenntniß-

oder Wahrnehmungsobjecte ſind Ideen, es giebt daher nichts als Geiſter und Ideen: der Standpunkt des Idealismus, der geraden Weges aus dem Senſualismus hervorgeht. Setzen wir dagegen, jene Eindrücke oder Impreſſionen ſind Bewegungserſcheinungen, die als ſolche körperlichen Urſprungs und körperlicher Natur ſein müſſen, ſo lautet die Erklärung, alle Wahrnehmung iſt Sinnesempfindung, alle Empfindung iſt ein Erregungszuſtand körperlicher Organe, es giebt nur Materie und Bewegung: der Standpunkt des Materialismus.

Wenn aber die Elemente aller Erkenntniß bloß Eindrücke ſind, gleichviel ob dieſe Eindrücke Ideen oder Impreſſionen, ob ſie Vorſtellungs- oder Bewegungsacte, ob ſie geiſtiger oder körperlicher Natur ſind: wo bleibt die Möglichkeit einer objectiven und nothwendigen Erkenntniß, einer objectiven, da jene Eindrücke lediglich in das Gebiet der ſubjectiven menſchlichen Natur fallen, gleichviel ob ſie geiſtiger oder leiblicher Art ſind, einer nothwendigen, da in jenen Eindrücken nichts liegt, das ſie in einleuchtender und allgemein gültiger Weiſe verbindet? Daher wird die Erfahrungsphiloſophie, nachdem ſie alle ihre Mittel dargelegt und berechnet hat, zu dem Ergebniß kommen müſſen, daß mit dieſen Mitteln die Bedingungen zu einer wirklichen Erkenntniß nicht gedeckt werden können, daß es daher eine ſolche Erkenntniß nicht giebt: ſie nimmt den Standpunkt des Skepticismus, mit dem die Entwicklung des Empirismus endet. Der Entwicklungsgang führt von Bacon zu David Hume durch die Standpunkte des Naturalismus, Senſualismus, Idealismus und Materialismus: den Naturalismus auf baconiſcher Grundlage vertritt Thomas Hobbes, den Senſualismus John Locke, den Idealismus George Berkeley, den Materialismus die franzöſiſche Aufklärung, die in Voltaire von Locke ausgeht, in Condillac ſich dem Materialismus zuwendet, in Helvetius, Diderot, La Mettrie fortſchreitet und in dem «système de la nature» die äußerſte Grenze erreicht. Dieſe franzöſiſche Philoſophie ſtammt von Locke und iſt ein Nebenzweig an dem großen Baum des Empirismus, der in Bacon wurzelt, in Hume gipfelt, und deſſen Hauptäſte Hobbes, Locke und Berkeley ſind.

In der Denkweiſe des Empirismus ſind gewiſſe Grundzüge enthalten, die gleich in Bacon hervortreten und ſich in ſeinen Nachfolgern wie ein Familientypus erhalten. Die Erfahrungsphiloſophie kann als wirkliche Dinge nur die wahrnehmbaren, d. h. einzelnen Objecte gelten laſſen und erklärt die Gattungen oder Allgemein-

begriffe für bloße Abſtracta, die nicht Vorſtellungen der Dinge, ſondern Zeichen für Vorſtellungen ſind, wie die Namen oder Worte Zeichen für Abſtracta, die darum die Objecte auch nicht erkennbar, ſondern nur mittheilbar machen. Dieſe Erfahrungsphiloſophen denken in Rückſicht der Gattungen *nominaliſtiſch*, wie die Scholaſtiker, die ihnen vorausgehen, aber ſie ſind *antiſcholaſtiſch*, da ſich ihr Intereſſe von den Glaubensobjecten abwendet und auf die natürliche Erkenntniß der ſinnlichen Dinge richtet; ſie machen aus dieſer Richtung den Grundzug des *neuphiloſophiſchen Realismus* im ausdrücklichen Gegenſatz zu dem ſcholaſtiſchen Realismus, zu Plato und Ariſtoteles, zu der geſammten Formalphiloſophie, und in demſelben Maß, als ſie die Gattungen, die Formen, die Zwecke als Idole und veraltete Irrthümer anſehen, müſſen ſie die teleologiſche Erklärungsweiſe verwerfen und die mechaniſche zur Geltung bringen. Die Elemente aller wirklichen Objecte ſind die Einzelvorſtellungen und Einzeldinge, aus deren Verbindung und Zuſammenſetzung alles Weitere abgeleitet ſein will; daher nimmt die Erfahrungsphiloſophie die Richtung der *atomiſtiſchen* Denkweiſe in dem Bewußtſein ihrer Verwandtſchaft mit Demokrit. Werden die wirklichen Objecte oder die ſinnlichen Dinge gleichgeſetzt den Körpern, welche unabhängig von der Vorſtellung als Dinge an ſich gelten, ſo fällt der Atomismus mit dem Materialismus zuſammen.

Wir werden hier in gedrängter und deutlicher Kürze diejenigen Hauptzüge der Erfahrungsphiloſophie hervorheben, welche die baconiſche Lehre fortbilden, ſei es, daß ſie Forderungen erfüllen, welche Bacon geſtellt, oder Unterſuchungen ausführen, die er angeregt hat: ich meine ſolche Forderungen und Aufgaben, welche unmittelbar die philoſophiſchen Grundſätze ſelbſt betreffen. Auf dieſe ihre baconiſche Herkunft richtet ſich unſere beſondere Aufmerkſamkeit aus zwei Gründen: einmal weil man dieſe Genealogie zu wenig beachtet und die Fortbildner der Erfahrungsphiloſophie zu ſehr als ſelbſtändige und eigenthümliche Denker angeſehen hat, was ſie Bacon gegenüber nicht oder in weit geringerem Maße ſind, als man glaubt, man hat verkannt, daß Bacon die Quelle des neuphiloſophiſchen Realismus iſt und zwiſchen ihn und die Fortbildner eine Waſſerſcheide geſetzt, die ihre Zeitalter trennt; dann weil die ſpäteren Entwicklungsformen der Erfahrungsphiloſophie ſelbſt nicht beſſer begriffen und gewürdigt werden können, als wenn man ſie aus ihrem natürlichen Urſprunge, aus ihrem geſchicht-

lichen Entstehungsgrunde herleitet und gleichsam mit der Wurzel aus der baconischen Lehre herauszieht. Bacon selbst, wo er von der Lehrmethode handelt, macht einmal die treffende Bemerkung, daß die Objecte am besten gelehrt werden, wenn man den Lernenden ihre Wurzeln bloßlege.[1]

Zweites Capitel.

Der Naturalismus: Thomas Hobbes. A. Das Verhältniß von Natur und Staat.

I. Hobbes' Aufgabe und Zeitalter.

Alle Erkenntniß soll sich nach Bacon auf die reine Erfahrung gründen und diese auf den natürlichen Verstand, dessen Objecte die sinnlichen Dinge sind. Daher ist die Erfahrungserkenntniß gleich der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft, hatte Bacon mit großem Nachdrucke gesagt, ist keine Hülfswissenschaft, kein Uebergang, keine Brücke (pontisternium) zu Anderem, sondern „die große Mutter aller Wissenschaften", auf ihrer Grundlage sollen sich nicht bloß die physikalischen Fächer erneuen, wie Astronomie, Optik, Musik, nicht bloß die mechanischen Künste und sogar die Medicin, sondern, was manche noch mehr wundern wird, auch die humanistischen Wissenschaften, wie Moral, Politik, Logik. „Es ist kein Wunder, daß die Wissenschaften nicht wachsen, da sie entwurzelt sind." Und an einer andern Stelle sagt er: „Ich muß wiederholen, was ich schon oben erklärt habe, daß man die Naturwissenschaft auf die einzelnen Wissenschaften anwenden und diese auf jene dergestalt zurückführen müsse, daß kein Riß und keine Zerstückelung in der Erkenntniß entsteht, sonst ist auf keinen Fortschritt zu hoffen."[2]

Die Naturwissenschaft soll das Fundament aller Wissenschaften, auch der moralischen sein, diese Forderung hatte Bacon unumwunden gestellt, wie er sie nach der Anlage seiner Philosophie stellen mußte, aber er selbst hatte dieser Forderung keineswegs Genüge geleistet, er hatte sie in der Moral nur andeutungsweise, in der Politik nicht erfüllt und die Religion von ihrer Erfüllung direct ausgeschlossen.

[1] De augm. Lib. VI, cp. 2. Op. p. 152. — [2] Nov. Org. Lib. I, 88, 107. Op. p. 300. 313—314. S. oben Buch II, Cap. VI.

Ueber die Politik wollte er ſchweigen, die Religion ſollte nach ihm nichts mit der natürlichen Erkenntniß zu thun haben: hier iſt innerhalb der baconiſchen Philoſophie eine offen gelaſſene Lücke und deshalb die nächſte zu löſende Aufgabe. Wenn die Philoſophie an den Punkten ſtehen bleiben will, wo Bacon aus Gründen, die wir ſehr genau kennen gelernt haben, nicht weiter gehen mochte, ſo entſteht jener Riß in unſerer Erkenntniß, den er ſelbſt für einen verzweifelten Zuſtand anſah.

Die Aufgabe iſt einleuchtend: die moraliſchen Wiſſenſchaften ſollen der Naturwiſſenſchaft gehorchen, die moraliſche Welt ſoll aus Naturgeſetzen erklärt, auf den natürlichen Zuſtand des Menſchen gegründet und daraus hergeleitet werden. Die Doppelfrage heißt demnach: was iſt der menſchliche Naturzuſtand? Wie folgt aus ihm die moraliſche Ordnung? Oder in baconiſche Ausdrücke gefaßt: wie folgt aus dem menſchlichen «status naturalis» der «status civilis»? Es handelt ſich um die rein naturaliſtiſche Begründung der ſittlichen Welt, um dieſen Standpunkt des Naturalismus, der aus dem Empirismus folgerichtig hervorgeht.

Dieſe Aufgabe ergreift und löſt Thomas Hobbes, Bacons unmittelbarer Nachfolger und Schüler. Er war im Jahr der Armada geboren und hat den Meiſter um mehr als ein halbes Jahrhundert überlebt (1588—1679); Bacons Zeitalter war das der Eliſabeth und des erſten Stuart, es fällt zuſammen mit Englands nationalem Aufſchwung unter dem Scepter der großen Königin, mit dem Abfall von der nationalen Politik und den parlamentariſchen Kämpfen unter Jakob, welche die Staatsumwälzung vorbereiten; Hobbes erlebt die Erſchütterungen, welche Bacon kommen ſah, die Rebellion, den Sturz des Thrones, die Errichtung der Republik, die Wiederherſtellung der Stuarts. Ein Jahrhundert engliſcher Geſchichte liegt zwiſchen dem Untergange der Armada und der Vertreibung des letzten Stuart; dort ſiegt die religiöſe Freiheit Englands und mit ihr die politiſche, hier die politiſche Freiheit und mit ihr die religiöſe, dort die zur Nationalſache gewordene Reformation, hier die „Revolution"; zwiſchen beiden Epochen die „Rebellion", die Republik, die Reſtauration. Die drei größten Philoſophen, welche England im Laufe jenes Jahrhunderts gehabt hat, ſind die Söhne dieſer Zeitalter geweſen und ihre Lehren verhalten ſich, wie ihre Epochen. Bacon entſpricht der Reformation, Locke der Revolution, Hobbes, zwiſchen beide geſtellt, in die Zeiten

der Rebellion und Reſtauration, hat ſeine Aufgabe ſo gefaßt, daß er beiden Rechnung trägt und ſich die Frage aufwirft: wie muß der Staat beſchaffen ſein, um dem Ungeheuer der Rebellion, das ihn verſchlingt, den Fuß dergeſtalt auf den Nacken zu ſetzen, daß es ſich nicht mehr rührt? Ungeheuer will durch Ungeheuer vertilgt oder beherrſcht ſein: der Behemoth durch den Leviathan. Um die Drachenſaat des Kriegs, von der Natur ausgebrütet, zu vernichten, werde der Staat ein Leviathan! Bacon hatte ſo oft und nachdrücklich erklärt, es ſei der Zweck des Staats, in ſeinem Gebiet den Frieden zu begründen und zu ſichern; dieſen Zweck will Hobbes auf unfehlbare Art erreicht ſehen, daher ſoll nach ihm der Staat alle Macht haben, er ſoll in ſeinem Gebiet allmächtig ſein, ein „ſterblicher Gott", er ſoll es ſein nicht im Widerſtreit, ſondern im Einklang mit dem Naturgeſetz. Auf dieſen Punkt richtet ſich Hobbes' Aufgabe und Lehre.

II. Löſung der Aufgabe.

1. Die Grundlage.

Der einundneunzigjährige Lebenslauf des Thomas Hobbes theilt ſich in drei Perioden, welche durch die Jahre 1629 als das Jahr der Vollendung und Widmung ſeines erſten Werks, der Thukydidesüberſetzung, durch das Jahr 1651 als der Vollendung und Veröffentlichung ſeines Hauptwerks in engliſcher Sprache, des Leviathan, und der Rückkehr in ſein Vaterland nach elfjährigem politiſchem Exil (1640—1651) und durch ſeinen Tod am 4. December 1679 in Hardwicke, einer Beſitzung des Grafen von Devonſhire.

Er ſtammte von geringen Eltern, der Vater war Dorfvikar in der Nähe des Städtchens Malmesbury, der Sohn, erſt auf einer Dorfſchule, dann in einer Privatſchule unterrichtet, machte ſeine akademiſchen Studien in Oxford (1603—1608) und erwarb ſich hier den erſten philoſophiſchen Grad als Baccalaureus. Lord Cavendiſh, ſeit 1613 Graf von Devonſhire, machte ihn zum Hofmeiſter und Reiſebegleiter ſeines Sohnes, der im Jahre 1625 dem Vater in Titel und Beſitz als Graf von Devonſhire folgte. Nach dem frühen Tode des letzteren (1628) iſt von ſeiten der Gräfin das Verhältniß des Hauſes Devonſhire zu Hobbes aufgelöſt, aber nach einigen Jahren wieder hergeſtellt worden (1631) und hat dann während der Lebensdauer des Philoſophen, faſt noch ein halbes Jahrhundert, fortbeſtanden. Nach

dem Wunsche der Gräfin wurde Hobbes jetzt der Hofmeister und Reisebegleiter ihres Sohnes, des noch unmündigen Grafen von Devonshire.

Die große europäische Tour mit seinem ersten Zögling (1610 bis 1613) war, wie es die Regel mit sich brachte, nach Frankreich und Italien gegangen; auch die zweite mit seinem nunmehrigen Zögling nahm dieselbe Richtung und ist dadurch besonders merkwürdig, daß er in Florenz die persönliche Bekanntschaft Galileis machte und pflegte, dessen Schriften und Lehre, insbesondere der berühmte Dialog, und dessen jüngst in Rom erlebten Schicksale ihn auf das höchste interessirt hatten. Sein Lieblingsaufenthalt war und blieb Paris, wo er mit einem wissenschaftlichen und philosophischen Mönch, dem aus Descartes' Lebensgeschichte uns sehr wohl bekannten Marin Mersenne, eine lebenslängliche Freundschaft schloß, und wo die philosophischen Fragen der neuen Zeit besser gekannt und geschätzt waren als in Oxford. Hier herrschten die Scholastik und Suarez.

In der Zeit zwischen den beiden Reisen in Frankreich und Italien hat Hobbes den verurtheilten, seiner Ämter entsetzten, vom Hofe verbannten Bacon kennen gelernt und in dessen letzten Lebensjahren 1621—1626 einige Zeit mit ihm während seines Aufenthaltes auf seinem Landgute in Gorhambury verkehrt. In der Art, wie Hobbes philosophische Äußerungen Bacons zu verstehen und wiederzugeben wußte, soll dieser die philosophische Begabung desselben erkannt und gerühmt haben. Kraft seines empiristischen Standpunkts mußte Bacon die empiristische, d. h. naturalistische Begründung der Logik, Moral und Politik fordern; er hat diese Aufgabe zu wiederholtenmalen ausgesprochen, und zwar mit dem schärfsten Nachdruck und der Hervorhebung ihrer völligen Neuheit. In eben dieser Schärfe und Neuheit hat Hobbes diese Aufgabe zu der seinigen gemacht und gelöst, daher der deductive (metaphysische) und naturalistische Charakter seines Systems, welchen letzteren man ihm und seinen Anhängern stets zum Vorwurf gemacht hat.

Demgemäß theilt sich das System, von der materiellen zur socialen Welt fortschreitend, in drei Haupttheile, nämlich die Lehre vom Körper, vom Menschen und vom Bürger (de corpore, de homine, de cive). Als Hobbes wegen des Bürgerkrieges sein Vaterland verließ, um elf Jahre in Paris zu verweilen (1640—1651), hatte er in englischer Sprache sein erstes Hauptwerk über die Elemente der natürlichen und politischen Gesetzgebung verfaßt (the elements of law

natural and politic), worin jene drei Haupttheile angelegt waren. Als er in sein Vaterland zurückkehrte, verfaßte er das zweite Hauptwerk über das Verhältniß von Staat und Kirche: „Leviathan, oder über Inhalt, Form und Macht des geistlichen und bürgerlichen Staates", zuerst in englischer Sprache (1651), zuletzt in lateinischer (1670): «Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis». Von jenen drei Haupttheilen seines Systemes hat er den dritten zuerst veröffentlicht, während seines Aufenthaltes in Paris: De cive (1642), die beiden anderen nach seiner Rückkehr: De corpore (1655) und De homine (1658).

Die Lösung geschieht in jener nominalistisch-atomistischen Denkweise, welche Bacons philosophische Geistesart kennzeichnete und sich in Hobbes mit ihrer ganzen Schärfe dergestalt ausprägt, daß sie im Unterschiede von Bacon die Form eines *Systems* annimmt und ausbildet. Nicht aus einer pedantischen Neigung, sondern weil es die Aufgabe, die Hobbes gesetzt war, so mit sich brachte; er sollte die sittliche Welt ihrem ganzen Umfange nach aus der Natur des Staates ableiten und diesen selbst rein naturalistisch begründen: daher war ihm die Form der Begründung, der Weg der Deduction, die „synthetische oder compositive Methode", wie er selbst sie nennt, vorgeschrieben, und indem er diese Erkenntnißart nach dem Vorbilde der Geometrie für die Philosophie in Anspruch nahm, hielt er die letztere ausdrücklich dem bloßen Empirismus entgegen. Hier ist die Differenz zwischen Hobbes und Bacon, die, ich wiederhole es, keineswegs den einen vom andern trennt, sondern in der gemeinsamen von Bacon beherrschten Sphäre enthalten ist und aus der Aufgabe folgt, welche durch Bacon bestimmt war.

Ein System von Folgerungen fordert eine Principienlehre, auf die es sich gründet, eine Art Metaphysik oder «philosophia prima», die das Lehrgebäude trägt. Hobbes muß diese Forderung an sich selbst stellen und, so sehr sie dem Empirismus zu widerstreiten scheint, mit den Mitteln desselben erfüllen. Das ist der ihm vorgezeichnete Weg, den er genau einhält. Wie ist aus dem Erkenntnißstoff, den der Empirismus als alleinigen zuläßt, eine Erkenntniß aus Principien möglich?

Ein System ist ein Inbegriff allgemeiner Wahrheiten, die durch den Zusammenhang von Grund und Folge, durch Beweise und Schlüsse verknüpft sind; die Elemente eines Systems sind daher wahre

Sätze, deren Beſitz Wiſſenſchaft und deren umfaſſender Beſitz Weisheit genannt wird; die Elemente der Sätze (Urtheile) ſind Worte, welche ſelbſt nichts anderes ſind als Zeichen (Noten oder Marken) für Vorſtellungen, gemacht und erfunden, um die letzteren ſowohl zu behalten als mitzutheilen. Entweder laſſen ſich dieſe Zeichen miteinander verbinden oder nicht, entweder ſind ſie vereinbar oder unvereinbar: im erſten Fall iſt der Satz, der die Verbindung ausmacht, wahr, im andern abſurd. Alles Begründen und Folgern iſt daher nichts anderes als ein Verbinden und Trennen von Sätzen, die ſelbſt lediglich im Verbinden und Trennen von Worten beſtehen, im Addiren und Subtrahiren dieſer Zeichen oder Marken. Beweiſen heißt Schlüſſe addiren, ſchließen heißt Urtheile addiren, urtheilen heißt Worte addiren. „Die Verſtändigen", ſagt Hobbes, „brauchen die Worte als Rechenpfennige, die Thoren als wirkliche Münze, deren Bild und Ueberſchrift ſie verehren, es ſei nun dieſes Bild Ariſtoteles, Cicero oder der heilige Thomas." Daher beſteht nach Hobbes aller Erkenntnißſtoff, den wir vermöge des Räſonnements ſyſtematiſch ordnen, in Worten, die gleich Rechenpfennigen ſind, das Räſonnement ſelbſt im Addiren und Subtrahiren dieſer Zeichen, d. h. im Rechnen, daher die charakteriſtiſche Erklärung: „*Denken iſt Rechnen*". Dieſes Rechnungsvermögen, nämlich die Fähigkeit, die Vorſtellungszeichen untereinander zu verbinden, iſt die Vernunft, die den Menſchen vom Thier unterſcheidet; das Thier hat Verſtand, d. h. die Fähigkeit ein Wort zu verſtehen oder mit dem Wort als Zeichen eine Vorſtellung zu verbinden, aber es kann die Vorſtellungszeichen nicht untereinander verknüpfen, d. h. es kann nicht denken. Die Wiſſenſchaft iſt an die Sprache, an die Geltung der Worte gebunden, kraft deren es allein möglich iſt, gemeingültige Sätze zu bilden und daraus ein Syſtem von Folgerungen zu entwickeln, das einer Grundlage bedarf, auf die es ſich ſtützt. Dieſe Grundlage beſteht in den Elementarſätzen, das ſind diejenigen Worterklärungen oder Definitionen, die nach dem Beiſpiele der Geometrie einen bündigen Zuſammenhang von Folgeſätzen ermöglichen und fordern. Die Einſicht in jene Grundſätze aller Wiſſenſchaften giebt die Fundamentalphiloſophie (philosophia prima), die in Hobbes' Lehre den *metaphyſiſchen* Zug ausmacht.

Nicht in ernſthaftem Gegenſatze zum Empirismus. Das Material ſind Worte, welche Vorſtellungen bezeichnen und darum vorausſetzen.

Was durch das Wort zum Ausdruck kommt, sind verallgemeinerte Vorstellungen, sogenannte Gattungsbegriffe, die auf keine andere Art festgehalten, aufbewahrt, verknüpft werden können, sie leben nur vermöge der Worte und in ihnen: hier ist Hobbes' nominalistische Denkweise, von der die Art der metaphysischen abhängt.

Verallgemeinerte Vorstellungen setzen Einzelvorstellungen voraus, aus denen sie hervorgehen, sie sind nichts anderes als deren Ueberbleibsel, daher ärmer, schwächer, undeutlicher als diese und in demselben Maße einander ähnlicher. Nennen wir die Einzelvorstellung Wahrnehmung und deren zurückgebliebene Spuren oder Nachwirkungen Erinnerung (Gedächtniß), so sind jene Gattungsvorstellungen verblaßte Erinnerungsbilder, deren Fortdauer und Mittheilung an die (Erfindung der) Sprache geknüpft ist, und deren Originale unsere Wahrnehmungen oder Sinnesempfindungen sind. Diese Empfindungen sind Vorgänge in unseren körperlichen Organen, sie sind das Product zweier Factoren, hervorgerufen durch den Eindruck von außen und bestimmt durch die eigenthümliche Gegenwirkung oder Reaction von innen. Die Ursache des Eindrucks ist Bewegung, die Folge der Reaction ist Empfindung; der Eindruck oder die Bewegung wird vermöge unserer Sinnesthätigkeit in Perception oder Empfindung umgewandelt, daher ist die letztere kein Abbild der Bewegung, keine Erkenntniß ihrer Ursache, denn es giebt keine Aehnlichkeit zwischen unserer Empfindungsart und der Bewegung, die sie verursacht.

Es giebt demnach für den gesammten wissenschaftlich zu ordnenden Vorstellungsstoff keine andere Quelle als die im Gedächtniß behaltene Wahrnehmung, d. h. Erfahrung: hier ist Hobbes' Empirismus. Es giebt für die Wahrnehmung keine andere Quelle als unsere Sinnesthätigkeit und Empfindung: hier ist Hobbes' Sensualismus. Es giebt für die Empfindung keine andere äußere Ursache als die Eindrücke der Körper auf unseren Körper, d. h. die Bewegung: hier ist Hobbes' Materialismus.

Unser Erkenntnißstoff ist gebunden an die Sinneswahrnehmung als seine Quelle, unsere Erkenntnißweise ist gebunden an die Bedingungen der Sprache und Abstraction (verallgemeinernde Imagination), die zuletzt von allen äußeren Dingen nichts übrig läßt als das abstracte Außereinander, die Vorstellung des Raums, und von allen Bewegungserscheinungen nichts übrig läßt als das abstracte Nach-

einander, die Vorstellung der Succession oder Zeit; Raum und Zeit sind demnach nicht Dinge oder Eigenschaften der Dinge, sondern bloße Vorstellungsarten, wie alles Abstracte, Formen unserer Einbildung, der Rahmen unseres Weltbildes. Daher giebt es keine anderen Erkenntnißobjecte als Dinge im Raum und deren Veränderungen, d. h. Körper und Bewegungen, und es giebt nur zwei Arten der Körper: solche, die uns gegeben sind, und solche, die wir machen, natürliche und künstliche Körper. Unter den letzteren ist der größte der Mensch im Großen, der gesellschaftliche Körper, der Staat. Der Staat ist unser Werk, wir begründen und machen ihn, daher giebt es vom Staat eine der Geometrie ähnliche demonstrative Wissenschaft, die Hobbes in seinen Versuchen «de corpore politico» und «de cive» entworfen und in seinem „Leviathan" ausgeführt hat.

2. Natur und Staat.

Der Staat ist nichts Ursprüngliches, er ist nicht gegeben, sondern gemacht; gegeben ist die Natur, der Mensch im Naturzustande, aus ihm soll der Staat hervorgehen als ein menschliches Product auf eine nothwendige und naturgemäße Weise, das ist die Aufgabe: der status naturalis als der erzeugende Grund des status civilis!

Zunächst sind beide Zustände einander entgegengesetzt, der Staat enthält, was der Naturzustand vollkommen ausschließt, das menschliche Gemeinwesen; er ist politisch, der Naturzustand atomistisch, hier begehrt jeder kraft des Naturtriebes die Erhaltung und Förderung seines Daseins, seine Macht ist sein Recht, er braucht und erweitert sie, so weit er kann, er gilt sich alles, die anderen gelten ihm nichts. Daraus folgt „der Krieg aller gegen alle", der gefährlichste aller Zustände, der jeden Einzelnen in den Grundbedingungen seines Daseins bedroht, denn jeder sieht in dem anderen den Wolf, der ihn frißt, um nicht gefressen zu werden: «homo homini lupus». So widerstreitet aufs äußerste der Naturzustand aller dem Naturtriebe jedes Einzelnen: dieser fordert die Selbsterhaltung, die jener bedroht, die Selbsterhaltung verlangt die Sicherung und Sicherheit des Daseins, die der Naturzustand aufhebt. Darum fordert das Naturgesetz selbst, daß der Naturzustand aufhöre, daß er völlig aufhöre, damit jedem das Dasein völlig gesichert werde. Das Naturgebot sagt: „bekämpft euch nicht länger, sondern vertragt euch, jeder mit allen,

um seines eigenen Besten willen, suche jeder seine Sicherheit!" Es giebt nur einen einzigen Weg, dieses Gesetz zu erfüllen: der völlige und freiwillige Austritt aus dem Kriegszustande, womit jeder Einzelne auf seine bis dahin gültigen Naturrechte verzichtet, womit alle diese ihre Rechte auf eine dritte Gewalt übertragen. Das einzige Mittel ist eine solche «renuntiatio», die zugleich «translatio» ist; sie ist allseitig, denn sie wird von jedem gefordert, sie ist wechselseitig, denn jeder begiebt sich aller bisherigen Rechte nur unter der Bedingung, daß die andern dasselbe thun: diese wechselseitige Rechtsübertragung ist der Vertrag[1], der den Naturzustand aufhebt und die Gesellschaft gründet, er ist durch das Naturgesetz geboten und darum so nothwendig wie dieses. Was aus diesem Grundgesetz folgt, hat naturgesetzliche Geltung und Kraft, der Inbegriff dieser Folgerungen ist nach Hobbes „die einzig wahre Sittenlehre".

3. Die absolute Staatsgewalt.

Der Naturzustand, der im «bellum omnium contra omnes» bestand, soll gründlich aufgehoben sein und für immer. Daher muß die Rechtsübertragung für unwiderruflich, der Gesellschaftsvertrag für unumstößlich gelten, er bedeutet in der Politik, was die Grundsätze in den Wissenschaften; einem Grundsatz zu widersprechen ist Unsinn, ebenso ist es Unsinn und Unrecht dazu, jenen Fundamentalvertrag in Frage zu stellen, der das Chaos des menschlichen Naturzustandes einmal für immer beendet und die menschliche Gesellschaft einmal für immer begründet hat. Soll dieser friedliche und geordnete Zustand unerschütterlich feststehen, so muß in Folge des Vertrages eine Gewalt errichtet werden, welche alle Macht und alles Recht in sich vereinigt, die unbedingt herrscht, der die Einzelnen unbedingt gehorchen. Diese Gewalt ist der Herrscher, der Souverän, der Staat, in dem alle vereinigt sind, wie vorher im Naturzustande alle getrennt waren: diese Vereinigung aller ist die Gesellschaft, das Gemeinwesen, das Volk. Staat, Souverän, Volk sind daher nach Hobbes identische Begriffe. Dem Staate gegenüber giebt es nur Unterthanen, er allein herrscht, er allein ist frei, die andern gehorchen, sie müssen thun, was die Gesetze befehlen, ihre Freiheit, sagt Hobbes, besteht nur in dem, was die Gesetze nicht verbieten. Der Anfang des Staats ist das Ende der Anarchie.

[1] Translatio juris mutua contractus dicitur. Lev. I, cp. 15, p. 68.

Die Staatsgewalt ist absolut, sie ist es in jeder Form. Diese Gewalt theilen oder beschränken heißt sie in Frage stellen oder die Gefahr des Naturzustandes erneuern. Welches auch die besondere Verfassung des Staats sein möge, in jeder ist die Möglichkeit, die Grundlage des Staats zu erschüttern, von Rechtswegen absolut ausgeschlossen. Es giebt kein Recht zur Revolution, die Anerkennung eines solchen Rechts wäre die Verneinung des obersten Grundsatzes aller Politik, ebenso unsinnig als wenn man in der Geometrie den Raum verneinen wollte. Darf aber die Staatsordnung in keiner Weise erschüttert oder gar aufgelöst werden, so folgt, daß die bestehende Ordnung der öffentlichen Dinge allemal die rechtmäßige ist und Hobbes' absolutistische Denkweise folgerichtig ebenso antirevolutionär als conservativ ausfällt.

Der «status naturalis» und «status civilis» verhalten sich, nach Hobbes, wie Chaos und Welt, jede Anarchie ist Rückfall ins Chaos, jede Revolution ist Sturz in Anarchie, darum ist nur die absolute Staatsgewalt im uneingeschränkten Sinne des Worts im Stande, das alte Chaos zu bändigen und seine Rückkehr zu verhüten. Erst kraft dieser Gewalt giebt es einen öffentlichen Willen, ein Gesetz; erst dem Gesetze gegenüber sind gesetzwidrige Handlungen oder Verbrechen möglich, erst im Staat giebt es Recht und Unrecht.

Je nachdem die Staatsgewalt ausgeübt wird durch Alle (Stimmenmehrheit), Wenige oder Einen, ist die Staatsform demokratisch, aristokratisch oder monarchisch. Unter allen Umständen ist der bestehende Staat der rechtmäßige, die absolute Staatsgewalt die richtige, weil sie allein die Selbsterhaltung des Staats verbürgt und sichert; je einiger und centralisirter diese Gewalt ist, um so besser für den Staatszweck, um so zweckmäßiger die Staatsform. Darum ist die monarchische Staatsform die zweckmäßigste, weil der Staatseinheit am besten entspricht die Einheit des Herrschers. So kommt Hobbes dazu, aus dem Naturgesetz das absolute Königthum zu begründen, das Volk ist die geordnete oder vereinigte Menge, diese ist das bürgerliche Gemeinwesen oder der Staat, der Staat ist die absolute Staatsgewalt, der Souverän, der König. Der König ist der Staat, er ist das Volk, er vereinigt in sich alle bürgerliche Macht, es ist daher logisch unmöglich, daß sich das Volk gegen den König empöre, da niemand gegen sich selbst aufstehen kann. In dem Staat, den Hobbes für den normalen erklärt, gilt im buchstäblichen Sinn das Wort,

das der gewaltigſte Monarch jener Zeit bekannt hat: „der Staat bin ich!“ («l'état c'est moi!»).

Das abſolute Königthum auf Grund des Naturgeſetzes iſt das Thema und die Summe dieſer Staatslehre. Das Naturgeſetz iſt das gegebene, unabänderliche, aller menſchlichen Willkür entrückte und darüber erhabene, nach Hobbes gleichbedeutend mit dem göttlichen Geſetz. Dieſes Geſetz gelte der religiöſen Vorſtellung für den Willen Gottes, ſo fällt die naturaliſtiſche Begründung der monarchiſchen Staatsgewalt mit der religiöſen zuſammen, und wir haben „das abſolute Königthum von Gottes Gnaden“ vor uns, die Theorie der Stuarts, welcher Hobbes das Wort redet. Hier iſt die Wendung, mit der Hobbes' Staatslehre in die Zeitſtrömung eingeht, welche aus den Stürmen der Rebellion die Wiederherſtellung des Königthums ſucht. Dieſes praktiſche Ziel ſeiner Theorie hatte Hobbes wohl im Auge. Setzen wir die abſolute Staatsgewalt als die richtige und die monarchiſche Staatsform als die beſtehende, deren Umſturz die Anarchie herbeiführt, ſo vereinigen ſich für Hobbes alle Gründe der Theorie und Erfahrung, um die abſolute Monarchie doctrinär zu begründen.

Jede andere Staatsverfaſſung vermindert die Sicherheit des Staats, ebenſo jede andere Staatslehre. Nirgends ſind die Irrthümer gefährlicher, als auf dieſem Gebiet, da ſie hier die öffentliche Sicherheit bedrohen und unmittelbar gemeinſchädlich werden. Der monarchiſchen Staatsform gegenüber liegt die republikaniſche, der abſoluten Staatsgewalt gegenüber liegt die beſchränkte, ſei es daß man die Staatsgewalt einem höheren Geſetz unterordnet oder ihr eine andere Gewalt nebenordnet, daß man ihr Rechte irgendwelcher Art auf Seite der Unterthanen gegenüberſtellt oder endlich die Staatsgewalt ſelbſt theilt und zerſplittert. Ueber dem Könige giebt es kein Staatsgeſetz, denn er iſt der Staat; neben oder unabhängig von ſeiner weltlichen Gewalt oder gar über derſelben keine geiſtliche, denn als Staat vereinigt er alle Gewalten in ſich; ihm gegenüber giebt es keine Rechte der Unterthanen, denn in der Staatsgewalt ſind alle Rechte vereinigt, und in ihr ſelbſt giebt es keine Theilung oder Trennung der Gewalten, denn ſie iſt einig und untheilbar. Der König iſt der Staat, er repräſentirt das Volk, er allein; es iſt daher Unſinn, daß ihm gegenüber das Volk repräſentirt ſein ſoll in einer geſetzgebenden Verſammlung, die eine beſondere Gewalt für ſich ausmacht. Von hier aus verwirft Hobbes alle widerſtreitenden Vorſtellungsweiſen als gefährliche Irr-

thümer, insbesondere die republikanische Staatslehre, die Lehre vom Rechte der Unterthanen, von der Trennung der weltlichen und geistlichen Gewalt, von Staat und Kirche, von der Trennung der Staatsgewalten selbst, von der repräsentativen Staatsform oder die constitutionelle Staatslehre; er bekämpft die Theorien des Alterthums wie des Mittelalters und wird bekämpft von denen der neuen Zeit. Dem Alterthum gegenüber ist Hobbes Naturalist in der Begründung des Staats und absoluter Monarchist in Ansehung der Verfassung, dem Mittelalter gegenüber ist er der entschiedenste Gegner der feudalen und hierarchischen Ordnung, des Lehnswesens, der Adels- und Priesterherrschaft, der neuen Zeit gegenüber ist er politischer Absolutist. Die Vertheidiger der Hierarchie, insbesondere die Jesuiten, bekämpfen in ihm den atheistischen Politiker, die Vertheidiger der repräsentativen Staatsform, insbesondere Montesquieu und Kant, den absolutistischen, sie setzen die bürgerliche Freiheit in die Trennung der Staatsgewalten, während Hobbes jede Trennung der Art als staatsgefährlich ansieht, jede Einschränkung der monarchischen Gewalt als revolutionär.

Als die Vertreter der republikanischen Staatslehre, die sich auf den Satz gründet, das Ganze sei früher als die Theile, der Staat ein sittlicher Organismus, dessen Glieder die Einzelnen sind, gelten ihm die Philosophen des Alterthums, die er aus politischen Gründen noch heftiger haßt, als Bacon aus logischen und physikalischen; wie dieser das aristotelische Organon, so bekämpft Hobbes die aristotelische Politik, beide werfen auf Aristoteles die Schuld der ärgsten Uebel, die sie kennen, Bacon macht ihn verantwortlich für das Elend der Wissenschaften und die unfruchtbare Wortweisheit der englischen Universitäten, Hobbes für das Elend des Staats, den Umsturz der öffentlichen Ordnung, den englischen Bürgerkrieg und die Hinrichtung des Königs, er will die republikanischen Schriftsteller der Griechen und Römer aus der Erziehung verbannt sehen, wie Plato den Homer, denn sie verderben die richtige Denkweise und erzeugen „die Krankheit der Tyrannenscheu, welche der Wasserscheu gleich sei".

Was die naturalistische Begründung des Staats betrifft, so giebt es nach Hobbes zwei Philosophen, die sich in Rücksicht sowohl der Uebereinstimmung als der Differenz mit ihm vergleichen: Spinoza und Rousseau. Alle drei stimmen darin überein, daß sie den Staat auf den Vertrag gründen, den sie aus dem Naturzustande herleiten, daß sie die Staatsgewalt als eine in sich einige und untheilbare fassen,

dagegen sind sie nicht ebenso einverstanden in der Art, wie sie die rechtsgültige Staatsform bestimmen und den Naturzustand selbst ansehen. Während Hobbes den Zweck der absoluten Staatsgewalt in der monarchischen Form am besten, weil am sichersten, erfüllt findet, erklären sich Spinoza und Rousseau für die republikanische Verfassung, jener mit Vorliebe für die Aristokratie, dieser für die Demokratie. Während Hobbes und Spinoza den menschlichen Naturzustand als Krieg aller gegen alle betrachten, ist Rousseau ganz anderer Meinung; nach ihm sind die Menschen von Natur nicht Feinde, sondern Brüder, der Naturzustand nicht ein wildes Chaos streitender Kräfte, sondern ein Paradies friedlicher und glücklicher Geschöpfe, er ist nicht barbarisch, sondern idyllisch, ein Zustand, den der bürgerliche Vertrag nicht vernichten, sondern so viel als möglich erhalten soll. „Die Menschen", sagt Rousseau, „verschenken sich bei Hobbes umsonst und fliehen aus dem Naturzustande in den Staat, wie die griechischen Helden in die Höhle des Cyklopen." Rousseaus Staat verhält sich zu dem von Hobbes, wie die mütterliche Natur zu dem furchtbaren Leviathan. Die Verwandtschaft zwischen Hobbes und Spinoza ist größer und geht tiefer als die beider mit Rousseau, und wenn wir die Philosophen, welche von Bacon und dem Empirismus herkommen, mit der entgegengesetzten Richtung des Rationalismus, welche Descartes einführt, vergleichen, so ist keiner, der sich mit Spinoza in eine so einleuchtende Parallele stellen läßt, als Hobbes.[1]

Die eine Hälfte der Aufgabe ist gelöst. Im Naturzustande bedroht jeder die Sicherheit des anderen, die im bürgerlichen Zustande jeder dem anderen gewährt; dort heißt es: «homo homini lupus», hier: «homo homini Deus». Der Staat ist naturalistisch begründet, alles andere, was zur sittlichen Menschenwelt gehört, muß politisch begründet werden. Es handelt sich um die politische Begründung der Moral und Religion: dies ist die zweite Hälfte der Aufgabe.

---

[1] Vgl. Rousseau, Contrat social, liv. I, ch. 2—6. Ueber Spinozas Staatslehre und deren Verhältniß zu Hobbes vgl. meine „Geschichte der neuern Philosophie", Bd. II. (Spinoza), 4. Aufl., 3. Buch, 8. Kap.

Drittes Capitel.

B. Das Verhältniß von Staat und Kirche.

I. Aufgabe.

Die Staatsgewalt ist absolut, sie begreift alle Gewalt in sich, nicht bloß die weltliche, auch die kirchliche, die sich auf die Religion gründet. Giebt es eine vom Staat unabhängige Gewalt, so ist die ganze Staatsgewalt fraglich und die Quelle nicht fest verschlossen, aus der die Anarchie hervorbricht. Nachdem Hobbes den Staat aus dem Naturgesetz hergeleitet, muß er Kirche und Religion auf den Staat gründen und der politischen Gewalt völlig unterwerfen. Hier hat es Hobbes mit zwei Gegnern zu thun, die einander selbst auf das heftigste widerstreiten, deren jeder auf seine Art die Trennung zwischen Staat und Religion, also die Unabhängigkeit der letzteren zum Ziel hat; die Einen wollen die Unabhängigkeit der religiösen Gemeinde, die Anderen (nicht bloß die Unabhängigkeit, sondern) die Herrschaft der Kirche, die absolute Kirchenherrschaft in der Form der Hierarchie und des Papstthums, den kirchlichen Staat über den weltlichen: dort die englischen Puritaner und Independenten, die mit Hülfe der entfesselten Religion die königliche Staatsgewalt gestürzt haben, hier die Jesuiten als die Vorkämpfer der römischen Hierarchie, insbesondere der Cardinal Bellarmin, gegen dessen Bücher von der Vertheidigung der päpstlichen Macht Hobbes einige Abschnitte seines Leviathan richtet.

Hobbes wird seine Aufgabe so lösen, daß die Lösung mit seinen politischen Grundsätzen und Absichten völlig übereinstimmt, er wird vom Naturzustande ausgehen und zu einem Ergebniß kommen, das für die Religion keine andere Form zuläßt, als die einer Staatseinrichtung, einer solchen, deren mustergültiges Beispiel sich in der englischen Staatskirche findet. Seine Religionslehre ist Hochkirchenpolitik. Wir haben gesehen, auf welchem Wege er von der Natur zum Königthum von Gottes Gnaden gelangt. Welcher Weg führt von der Natur zur englischen Hochkirche?

Eine Hauptschwierigkeit ist schon aus dem Wege geräumt. Ist überhaupt alle menschliche Gemeinschaft als gesetzmäßige Vereinigung nur möglich durch den Staat und in ihm, so folgt von selbst, daß auch die Religion als gemeinsamer Glaube und gemeinsame

Gottesverehrung auf rein politischem Grunde ruht. Giebt es ein Volk nur als Staat, so gilt dasselbe auch von der Volksreligion. Jede Volksreligion ist eine Staatseinrichtung. Die Frage nach der wahren Religion fällt hier zusammen mit der Frage nach der rechtmäßigen, nach der öffentlich sanctionirten, nach der bestehenden, welche die christliche ist. Daher zieht sich der Kern der ganzen Aufgabe in die Frage zusammen: in welcher Form paßt die christliche Volksreligion in den Staat, d. h. in diejenige politische Ordnung, welche den öffentlichen Frieden sichert? Die religiöse Frage erscheint unter dem Standpunkt der Staatsraison.

II. Lösung.

1. Die natürliche Religion.

Der natürliche Zustand der Menschen schließt jede Gemeinschaft aus, hier herrschen ungebunden und vereinzelt die rohen Begierden; was jeder Einzelne für sich begehrt, das scheint ihm gut und das Gegentheil böse. Gut oder böse, nützlich oder schädlich sind die Dinge nur, sofern sie begehrt oder geflohen werden; an sich sind die Dinge, wie Hobbes sagt, weder gut noch böse, weder schön noch häßlich. Versteht man unter sittlich oder moralisch Werthe von allgemeiner Geltung, so sind solche im Naturzustande nicht möglich, es giebt keine natürliche Sittenlehre, denn es giebt im Naturzustande keine gemeinsame Schätzung, keine gemeinsamen oder objectiv gültigen Werthe, weil es hier überhaupt keine Gemeinschaft giebt. Diese macht erst der Staat, erst seine Gesetze bestimmen, was *allen* gut oder schädlich ist, erst jetzt giebt es Gemeinnütziges und Gemeinschädliches, gerechte und ungerechte Handlungen, Gutes und Böses: der maßgebende Unterschied ist gesetzmäßig und gesetzwidrig, es giebt für die sittliche Werthschätzung kein anderes Maß als das öffentliche Gesetz, Moralität ist Legalität. „Das öffentliche Gesetz", sagt Hobbes, „ist das einzige Gewissen des Bürgers." Es wird sich nach Hobbes mit der Religion ähnlich verhalten als mit der Moral.

Der natürliche Mensch folgt seiner Begierde und Einsicht. Zufolge seiner Begierde haßt er, was ihm schadet; bekämpft und verfolgt er, was er haßt; was er nicht bekämpfen kann, davor fürchtet er sich, er bekämpft die erreichbaren Mächte, die ihn bedrohen, er fürchtet die unerreichbaren, die übermächtigen Naturgewalten, die ihm dämonisch erscheinen, als höhere Wesen seiner Art, die jeder nach der Art

und Kraft seiner Einbildung phantastisch gestaltet. So entsteht aus der Furcht, die von der Unwissenheit genährt wird, eine Religion in der Form des Götterglaubens, eine natürliche und individuelle Religion, die so viele Arten hat, als Einbildungskräfte zur Vergötterung der Naturmächte vorhanden sind.[1] Diese Naturreligion entsteht aus der Furcht, eine andere entsteht aus der Einsicht, aus dem natürlichen Erkenntnißtriebe, der in den Erscheinungen Wirkungen sieht, die Ursachen aufsucht, in der Kette der Ursachen fortschreitet und zuletzt eine höchste Weltursache fordert. So entsteht aus der natürlichen Einsicht und Reflexion der Glaube an ein höchstes, über alle menschliche Vorstellungskraft erhabenes, darum unerforschliches Wesen. Beide Religionsarten, die polytheistische und monotheistische, entstehen aus natürlichen und individuellen Beweggründen, jene aus der Furcht, diese aus dem Nachdenken. Da es aber von der ersten und ewigen Ursache der Welt eine positive Vorstellung nicht giebt, so ist ein solcher auf Nachdenken gegründeter Glaube an Gott nur die Grenze des Denkens, aber nicht der Inhalt einer Religion.

Die positive Religion im Naturzustande ist Dämonenglaube, die Dämonen sind die Phantasiegebilde der Furcht, die aus der Unwissenheit hervorgeht; die Unkenntniß der natürlichen Ursachen ist die Einbildung übernatürlicher oder dämonischer Mächte. Wie bei Epikur die Götter in den Zwischenräumen der Welt, so existirt bei Hobbes die Religion in den Zwischenräumen der Physik. Im Naturzustande hat jeder seine eigene Religion im Gegensatze zu den anderen. Was ihm Nutzen bringt, ist gut, was dem anderen nützt, ist schlecht, denn jeder andere ist sein Feind: so verhielt es sich mit der Moral im Naturzustande. Ebenso bekämpfen sich die religiösen Vorstellungen: jeder hält die seinigen für die wahren, seine Dämonen sind Götter, die des anderen Götzen, sein Dämonenglaube ist Religion, der des anderen Aberglaube.[1] Im Naturzustande giebt es kein Kennzeichen, welches die Religion vom Aberglauben unterscheidet, so wenig es ein Kennzeichen giebt zur Unterscheidung von Gut und Böse. Diese Unterscheidung macht der Staat durch das Gesetz: die legale Handlungsweise ist gut, die illegale böse; Religion ist die legale Gottesverehrung, die illegale ist Aberglaube. Im Naturzustande war alles böse, was mir schadet, alles Aberglaube, was nicht mein Glaube ist; dagegen im Staat gilt als Religion die öffentliche durch die

[1] Leviathan I, cp. 12, p. 56. — [2] Leviathan, I, cp. 11, p. 54.

Gesetzgebung legitimirte Gottesverehrung, jede andere gilt als Aberglaube, den daher Hobbes förmlich definirt als „die Furcht vor solchen unsichtbaren Mächten, die keine öffentliche Geltung haben".[2]

2. Die Staatsreligion oder Kirche.

Im Naturzustande giebt es keine gültige Moral und keine gültige Religion, daher weder Sitten- noch Religionslehre, beide sind erst im Staat möglich, denn erst durch die Staatsgesetze weiß man, was sittlich und glaubwürdig ist. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist *Kirche*, im Naturzustande giebt es keine Kirche, es giebt keine Gemeinschaft außer im Staat; daher ist der Staat Kirche, die christliche Kirche ist der Staat, dessen Unterthanen Christen sind, d. i. der Staat, welcher den christlichen Glauben sanctionirt hat, d. i. der Souverän, welcher befiehlt, den christlichen Glauben zu bekennen.

Nun könnte es scheinen, als ob bei Hobbes die Geltung der öffentlichen Religion gänzlich abhinge von der Laune der souveränen Willkür und es dem Fürsten ebenso gut gefallen könnte, das Christenthum zu verbieten, als zu befehlen. Auch hat Hobbes diesen Fall wie ein casuistisches Problem aufgeworfen und sich damit geholfen, daß er die innere Glaubensüberzeugung von dem äußeren Bekenntniß trennt, jene sei der Staatsgewalt unzugänglich und darum frei, dieses eine bloße Gesetzeserfüllung, die der Unterthan zu leisten, nicht zu verantworten habe.

Indessen steht die ganze Frage in der Luft und hat keine praktische Bedeutung. In Wirklichkeit ist das Christenthum gesichert, nicht bloß weil es die bestehende und anerkannte Religion, sondern weil das wohlverstandene Christenthum unter den bestehenden Religionen die einzige ist, welche der Leviathan vertragen kann. Wenn dieser „sterbliche Gott" eine Religion machen sollte, die vollkommen für ihn paßt, so könnte es nur eine solche sein, die ausdrücklich lehrt, daß ihr Reich *nicht* von dieser Welt ist, daß *alle* Herrschaft in dieser Welt dem Staate allein gebührt, es müßte der Glaube an ein künftiges Reich Gottes sein, wozu die Religion die Vorbereitung trifft und den Weg zeigt. Eben dies war der Glaube, den Jesus lehrte. Wir werden das Reich Gottes nach dem Tode erwerben, wenn wir im Leben Gottes

[2] Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, *religio* est; si publice acceptae non sint, *superstitio*. Lev. I, cp. 6, p. 28.

Gebote erfüllt haben; Gottes Gebote sind die Naturgesetze, aus denen der Staat in seiner absoluten Machtvollkommenheit hervorgeht und damit die Unterthanenpflicht des unbedingten politischen Gehorsams. Eine Religion, welche das Bürgerthum im künftigen Reiche Gottes abhängig macht von der Erfüllung der Unterthanenpflicht im gegenwärtigen Staat, ist für den Leviathan wie bestellt. Dieser Staat und diese Religion sind für einander, die letztere ist geschaffen, die Staatsreligion zu sein, welche der Leviathan braucht; es bleibt daher nur der Beweis übrig, daß das Christenthum in Wahrheit *diese* Religion ist.

3. Die christliche Kirche.

Eine öffentliche (organisirte) Religion kann überhaupt nur auf zwei Wegen zu Stande kommen: durch menschliche oder durch göttliche Gesetzgebung, alle menschliche Gesetzgebung ist politisch, die göttliche ist geoffenbart, jene geht auf den weltlichen oder bürgerlichen Staat, diese auf das Reich Gottes, dort gilt die Religion als Staatsmittel, um den menschlichen Gesetzen das Ansehen göttlicher Gebote zu verschaffen, damit sie für heilig gehalten und desto eifriger befolgt werden; hier gilt die Religion als Gottesherrschaft oder Theokratie. Im weltlichen oder bürgerlichen Staat bildet die Religion einen Bestandtheil des Staates, in der Theokratie der Staat einen Bestandtheil der Religion, dort ist die Religion dem Staat untergeordnet, hier verhält es sich umgekehrt. Die heidnischen Religionen waren politischer Natur, die geoffenbarte Religion, insbesondere die biblische, ist theokratisch. Die Träger dieser Offenbarung sind Abraham, Moses, Jesus. Die jüdische Theokratie ging unter im weltlichen Königthum, sie sollte wiederhergestellt werden durch den Messias, so haben es die Propheten verkündet. Dieser Messias ist Jesus, dessen Werk und Aufgabe die Restauration der Theokratie war, die Gründung eines messianischen Reichs, dessen Herrlichkeit beginnen wird, wann er wiederkommt, mit dem Tage des Gerichts. Während der Zeit von seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft, d. h. bis zur allgemeinen Auferstehung oder bis zum Ende dieser Welt, will er nicht herrschen, sondern nur lehren durch den Mund der Apostel und ihrer Nachfolger (der Bischöfe), der Inhalt der Lehre ist die Predigt vom künftigen Reich, von Jesus als dem gegenwärtigen Erlöser und künftigen König, von Jesus als dem Messias, kurz gesagt von *Jesus Christus*. Die religiöse Wirksamkeit, welche die Lehre

bezweckt, ist unsere Wiederversöhnung mit Gott, wodurch wir vorbereitet werden auf das künftige Reich, die Wiederversöhnung ist die „Restauration des Bundes", die Vorbereitung ist „unsere Regeneration". Sie besteht darin, daß wir Gottes Willen thun, seine Gebote halten, die mit dem Naturgesetz, darum mit dem Staatsgesetz oder dem Willen des Königs zusammenfallen, daß wir gute Unterthanen sind im politischen Sinn. So lange diese Welt steht, sollen die Könige herrschen, dann kommt das Königreich des Messias; in dieser Welt kann der Glaube an Jesus Christus zum herrschenden Glauben, d. h. zur öffentlichen Religion, zur Glaubensgemeinschaft oder Kirche nur dadurch werden, daß ihn die Könige sanctioniren, daher kann es in dieser Welt keine andere christliche Kirche geben, als die Staats- oder Landeskirche, deren Oberhaupt der König ist kraft göttlichen Rechts (jure divino), deren Bischöfe lehren im Auftrage des Königs oder im Namen St. Majestät (jure civili). So läßt Hobbes den christlichen Glauben in die Form der englischen Hochkirche eingehen als die einzige, welche in dieser Welt ihm adäquat ist, d. h. als die einzige, die in die Staatsordnung des Leviathan vollkommen paßt.

Die Kirche im Unterschiede vom Staat herrscht nicht, sondern gehorcht: es giebt nach göttlichem Recht keine Kirchenherrschaft. Die Kirche, die mit dem Staat zusammenfällt, kann nicht Weltkirche sein, sondern nur Staats- oder Landeskirche: es giebt nach göttlichem Recht keine katholische Kirche, kein Papstthum. Der Papst beansprucht seine Herrschaft als Stellvertreter Christi, aber es fehlen alle Bedingungen, um diesem Anspruch Rechtskraft zu geben: er hat dazu nicht die Vollmacht Christi, und wenn der Papst eine solche Vollmacht hätte, so würde sie nicht für diese Welt gelten, sondern erst für das künftige Reich, aber im künftigen Reich ist der Stellvertreter Christi nicht der Papst, sondern Petrus. Darum hat der Papst gar keine Stelle.

Ist nun die christliche Religion unter denen, welche die Geltung göttlicher Offenbarung beanspruchen, die letzte und darum bestehende, so ist der christliche Staat im Sinne von Hobbes der Souverän, der kraft seiner Machtvollkommenheit diese Religion zur Landeskirche macht und dadurch ihren öffentlichen Bestand sichert. Diese Kirche könnte nur gefährdet werden durch eine neue Offenbarung Gottes, aber eine solche Gefahr ist nicht zu fürchten, denn jede Offenbarung

Gottes ist ein Wunder, jede neue Offenbarung müßte ein Wunder sein, welches erlebt wird und der bereits gegebenen Offenbarung, d. h. der bestehenden Religion nicht widerstreitet. Wunder werden nicht mehr erlebt, darum ist eine neue Offenbarung nicht zu erwarten, sondern es bleibt bei der vorhandenen, geschichtlich gegebenen, deren Urkunden die Bibel enthält. Die Geltung der geoffenbarten, d. h. der christlichen Religion fällt daher zusammen mit dem kanonischen Ansehen der heiligen Schrift, verordnet durch die Staatsgewalt. Der Wille des Souveräns macht aus der Glaubensregel das Glaubensgesetz, aus dem kanonischen Ansehen die kanonische Autorität, die öffentlich gilt und alle zur unbedingten Anerkennung verpflichtet. So fällt der Glaube zusammen mit dem politischen Gehorsam. Es soll, was die Gesetze vorschreiben, geglaubt werden aus Unterthanenpflicht. Es giebt dem Gesetze gegenüber kein Gewissen, auch kein religiöses. Damit wird die Innenseite des Glaubens tonlos, es fällt gegenüber der Glaubens- und Schriftautorität, welche der Staat macht, gar kein Gewicht auf die Seite der persönlichen Ueberzeugung, die sich auf ihre Heils- oder Vernunftbedürfnisse beruft. Damit ist auch die Vernunftkritik von dem Gebiete des autorisirten Glaubens ausgeschlossen. „Die göttlichen Geheimnisse", sagt Hobbes, „sind wie die Pillen, die nicht gekaut, sondern ganz heruntergeschluckt werden müssen."[1] Das Bild ist sprechend. Bacon verglich die Glaubenssätze mit Spielregeln, Hobbes mit Pillen; die Spielregeln muß man befolgen, wenn man mitspielen will, und kann sich derselben so geschickt als möglich bedienen, die Pillen muß man nehmen um der Gesundheit willen, und es giebt nur eine Art des Gebrauchs: das einfache Schlucken. Beide mediatisiren die Religion durch die Politik; das ist das Thema, welches Bacon angedeutet und gelegentlich in seinen Essays behandelt, Hobbes dagegen zu seiner Aufgabe gemacht und systematisch durchgeführt hat.

[1] Mysteria autem, ut pillulae — si deglutiantur integrae, sanant; mansae autem plerumque revomuntur. Lev. IV, cp. XXXII, p. 173.

Viertes Capitel.

Der Sensualismus: John Locke. A. Die Wahrnehmung und deren Objecte. Die Elementarvorstellungen.

I. Lockes Aufgabe und Zeitalter.

Daß alle menschliche Erkenntniß nur durch Erfahrung möglich sei, diesen Satz hatte Bacon zur Grundlage und Richtschnur seiner Lehren genommen. Wie muß die Erfahrung beschaffen sein, um durch wirkliche Einsicht in die Vorgänge der Natur zur Erfindung zu führen? Wie kommt die Erfahrung zur Erfindung? In dieser Frage lag das Thema des neuen Organons, der Kern des baconischen Problems. Im Hintergrunde erhebt sich die Frage: wie ist die Erfahrung selbst möglich? Wie kommen wir zur Erfahrung? Bacon hatte in der sinnlichen Wahrnehmung und dem natürlichen Verstande die Bedingungen gesehen, aus deren richtiger Function die Erfahrung hervorgeht, diese Bedingungen selbst hatte er nicht näher untersucht. Jetzt muß aus der Leistung auf die Kraft zurückgeschlossen und diese aus jener erkannt werden. Wenn alle Erkenntniß, deren der menschliche Geist allein fähig ist, in der Erfahrung besteht, worin besteht demgemäß die Fähigkeit oder Natur des menschlichen Geistes?

Diese Fragestellung liegt, wie man sieht, ganz in der Richtung der baconischen Lehre und ist durch dieselbe so bestimmt, daß sie in den Vordergrund rücken muß. Sie läßt sich durch baconische Vorschriften noch genauer fassen. Der Begründer des Empirismus hatte oft und nachdrücklich erklärt, daß sich der menschliche Verstand, um richtig zu denken, aller vorgefaßten Begriffe vollkommen entschlagen müsse, er hatte von diesen abzulegenden Begriffen nicht einen ausgenommen; also giebt es nach ihm *keinen* Begriff, dessen der menschliche Verstand sich nicht entäußern könnte, keinen festgewurzelten, von der Natur unseres Verstandes unabtrennbaren, unserem Geiste angeborenen Begriff. Sollen alle Begriffe erst durch Erfahrung gewonnen werden, so ist *vor* aller Erfahrung der menschliche Geist ohne alle Begriffe, ohne allen positiven Inhalt. Dieser Schluß ist durch Bacons Erklärungen nicht bloß gefordert, sondern bereits gemacht, sogar wörtlich. Nach Bacons eigenen Worten soll sich der menschliche Verstand *alle* Begriffe aus dem Kopf schlagen, er soll

ſich vollkommen reinigen, leeren, zurückverſetzen in ſeine urſprüngliche, natürliche, kindliche Verfaſſung. Bacon ſelbſt nennt dieſen ſo gereinigten Verſtand «intellectus abrasus» und vergleicht ihn mit einer Tenne, die gereinigt, geebnet, gefegt werden müſſe: in dieſer Arbeit beſtand die negative Aufgabe ſeiner Philoſophie, das erſte Buch ſeines Organons beſchäftigte ſich ausdrücklich mit der Herſtellung dieſer «expurgata, abrasa, aequata mentis arena». Wenn alſo Bacon nichts Unmögliches fordert, ſo iſt der menſchliche Geiſt von Natur gleich einer leeren Tafel, einem unbeſchriebenen Blatt.

Dieſer baconiſche Schlußſatz iſt der Punkt, von dem Locke ausgeht; die Bedingung, unter welcher Bacons Forderungen ſtehen, enthält ſchon die Aufgabe und Richtſchnur für Lockes Unterſuchung: die Nichtexiſtenz angeborener Ideen. Erfahrung iſt erworbene Erkenntniß, angeborene Ideen ſind nicht erworbene, ſondern urſprüngliche oder angeſtammte Erkenntniß; daher muß die Erfahrungsphiloſophie das Daſein angeborener Ideen völlig verneinen, dies hat ſie in Bacon gethan, deſſen Lehre von den Idolen ſich in dem Satze ſummirt: „es giebt keine angeborenen Ideen". Das iſt der Satz, auf den ſich Locke gründet. Hier iſt der Zuſammenhang beider, Lockes Abhängigkeit von Bacon. Seine Lehre bildet einen Ring, der in die Kette der baconiſchen Grundgedanken eingreift.

Dadurch iſt der ganze Charakter der lockeſchen Unterſuchungen angelegt und beſtimmt. Alle Erkenntniß iſt Erfahrung, dieſe ſelbſt iſt nur möglich durch Wahrnehmung: der Empirismus beſtimmt ſich näher als Senſualismus. Alle Bildung und Erfüllung des Geiſtes, da es von Natur keine giebt, muß allmählich entſtehen, und da aus der urſprünglichen Leerheit nichts entſtehen kann, ſo bildet ſich der menſchliche Geiſt unter äußern Einflüſſen, durch fortgeſetzten Verkehr mit der Welt; die Erkenntniß entſteht aus Bedingungen, deren Stoff oder Material außer ihr liegt und unabhängig von ihr gegeben iſt durch die Natur der Dinge. Sie entſteht aus der Nichterkenntniß. Die Entſtehungsweiſe der menſchlichen Erkenntniß iſt daher bei Locke nicht generatio ab ovo, was ſie bei Leibniz ſein wollte, ſondern generatio aequivoca. Es giebt keine natürliche Erkenntniß im Sinne einer urſprünglich gegebenen, ſondern nur eine natürliche Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß im Sinne einer allmählich gewordenen. Dieſe darzuthun iſt die eigentliche Aufgabe der lockeſchen Philoſophie: ſie beſchreibt die Naturgeſchichte des menſchlichen Verſtandes,

nachdem sie bewiesen, daß die Natur des Verstandes ohne Geschichte, d. h. ohne Verkehr mit der Welt, ohne Erfahrung und Erziehung, vollkommen leer ist.

In der Fassung dieser Aufgabe erkennen wir nicht bloß seine Abkunft von Bacon, sondern auch seine Verwandtschaft mit Hobbes. Dieser lehrt die natürliche Entstehung des Staats, Locke die der Erkenntniß, beide im Sinne der generatio aequivoca: Hobbes erklärt den Staat aus Bedingungen, die nicht Staat, nicht einmal dem Staat analog, vielmehr dessen vollkommenes Gegentheil sind; Locke erklärt die Erkenntniß aus Bedingungen, die nicht Erkenntniß sind, auch nicht dieselbe präformiren, sondern sich zu ihr verhalten, wie das Leere zum Vollen. Hobbes nimmt zu seinem Ausgangspunkte den Naturzustand des Menschen, Locke den des menschlichen Geistes: dieser status naturalis ist bei beiden, dort verglichen mit dem Staat, hier verglichen mit der Erkenntniß, gleich einer tabula rasa.

An Lockes Namen knüpft sich der wichtigste Streit, den die neuere Philosophie über die angeborenen Ideen geführt hat: Bacon und Locke haben sie verneint, Descartes und Leibniz haben sie vertheidigt, Locke gegen Descartes, Leibniz gegen Locke, dieser steht in der Entwicklung der Streitfrage über die angeborenen Ideen zwischen Descartes und Leibniz, jenen bekämpfend, von diesem bekämpft. Das Studium der Schriften Descartes' hatte seinen philosophischen Geist, den der scholastische Unterricht in Oxford leer gelassen, geweckt und durch den erregten Gegensatz in die Richtung Bacons geführt, in welche seine naturwissenschaftlichen und medicinischen Studien einstimmten. Dann gab eine wiederholte Beobachtung den Anstoß zu dem Werk, welches ihn in der reifsten Kraft seiner Jahre dauernd beschäftigte und zum Philosophen seines Zeitalters machte. Er hatte in Oxford öfter streitige Erörterungen gelehrter Freunde mitangehört und dabei erfahren, wie der ganze Streit weniger in den Vorstellungen als in den Worten begründet und solchen unfruchtbaren Wortstreitereien, die das Gebiet der Philosophie bevölkern, nur dadurch ein Ende zu setzen sei, daß man den Ursprung der Worte aus den Vorstellungen und den Ursprung der Vorstellungen selbst auf das genaueste untersuche. Das Wissen ist an Urtheile und Sätze, diese an Worte, diese an Vorstellungen gebunden. So sah Locke eine analytische Untersuchung vor sich, die in eine Reihe von Fragen zerlegt werden mußte, deren erste und fundamentale auf den Ursprung

unserer Vorstellungen gerichtet war. Das Werk, das aus dieser Arbeit hervorging, war sein „Versuch über den menschlichen Verstand" in vier Büchern, von denen die beiden ersten die Natur der Vorstellungen, das dritte die der Worte, das letzte die der Erkenntniß darthun sollte; der erste Plan des Werks fällt in das Jahr 1670, die Vollendung in das Jahr 1687, die Veröffentlichung in das Jahr 1690, kurz vorher war ein Auszug in französischer Sprache, übersetzt von Le Clerc, in der Bibliothèque universelle erschienen. Als Locke die Idee zu diesem Werk faßte, war er 38 Jahre alt, er war 57, als er es veröffentlichte; ebenso alt war Kant, als er seine Vernunftkritik herausgab.

Lockes Lebenszeit umfaßt zweiundsiebenzig Jahre und reicht vom 29. August 1632 bis zum 28. October 1704. Wir unterscheiden drei Abschnitte. Die ersten zweiunddreißig Jahre umfassen seine Kindheit in Wrington, die Schulzeit in Westminster, die Studien in Oxford, er wird Baccalaureus (1651), Magister (1658) und wendet sich von den Scholastikern zu Descartes, im Gegensatze zu welchem er die baconische Richtung ergreift und sich den naturwissenschaftlichen, insbesondere den medizinischen Studien zuwendet, die er mit Eifer und Erfolg betreibt.

Nach einem kurzen Aufenthalt in Berlin (1664), wohin er den englischen Gesandten William Swan als Legationssecretär an den Hof des großen Kurfürsten begleitet hatte, kehrt er nach Oxford zurück. Ein ähnliches Verhältniß, wie das zwischen Hobbes und Lord Cavendish (seit 1613 Grafen von Devonshire) bildet sich im Jahre 1666 zwischen Locke und Lord Anthony Ashley (seit 1672 Grafen von Shaftesbury), nur daß Lockes Verhältniß persönlich höher und freundschaftlicher gerichtet ist, als das des Hobbes; Locke ist der ärztliche und pädagogische Rathgeber; er wird der Erzieher des Sohnes und wählt diesem die Gattin, später des Enkels, der als Verfasser der «characteristics» sich unter den philosophischen Schöngeistern Englands einen berühmten Namen gemacht hat. Durch sein Verhältniß zu Lord Ashley kam Locke wiederholt zu staatsmännischen Aufgaben und Ämtern. Bald nach dem Antritt seiner Regierung hatte Karl II. die nordamerikanische Provinz Karolina acht englischen Lords geschenkt, darunter war Ashley. Locke erhielt den Auftrag, die Verfassung zu entwerfen, er that es und nahm in seinen Entwurf, den die Lords bestätigten (1669), solche Grundsätze religiöser Toleranz auf, wonach die Religion nicht eine

Sache des Staats, sondern lediglich der Gemeinden sein sollte, deren Bekenntniß und Cultus im weitesten Umfange deistischer Vorstellungsweise der Staat zu dulden und anzuerkennen die Pflicht habe. Hier wurde jene Trennung von Staat und Kirche grundsätzlich ausgesprochen, die sich Nordamerika zu eigen gemacht hat. Im Jahr 1672 wurde Ashley Graf Shaftesbury und Großkanzler von England, im Jahr 1679 Premierminister, beidemal erhielt Locke ein Secretariat, beidemal dauerte seine Amtsführung so kurz als die des Grafen, der sehr bald mit der Hofpartei zerfiel und zuletzt nach einer Verhaftung sich in England nicht mehr sicher fühlte. Er ging nach Holland (1682), wohin Locke ihn begleitete; hier starb Shaftesbury schon im folgenden Jahre. In diesen zweiten Lebensabschnitt Lockes fallen seine Reisen nach Frankreich, auf der ersten begleitete er den Grafen Northumberland (1668), auf der zweiten, die er um seiner Gesundheit willen ins südliche Frankreich unternahm (1675), lernte er in Montpellier Herbert den nachmaligen Grafen Pembroke kennen, dem er später sein Hauptwerk gewidmet hat. Die letzten fünfzehn Lebensjahre (1689 bis 1704) sind für seinen philosophischen Ruhm die wichtigsten, es ist die Zeit der Ernte; jetzt empfängt die völlig gereiften Früchte seiner Arbeiten das durch eine große politische Krisis zur Aufnahme dieses Philosophen gründlich vorbereitete und gereifte England. In den ersten fünf Jahren dieses letzten Abschnittes veröffentlicht Locke seine Werke, in dem folgenden Lustrum (1695—1700) bekleidet er im Ministerium des Handels und der Colonien noch einmal ein Staatsamt, bis seine schwache Gesundheit das Klima Londons nicht mehr verträgt; die letzten fünf Jahre lebt er größtentheils in freier und gastlicher Muße in der Grafschaft Essex zu Oates im Hause des Ritters Masham, dessen Frau, eine Tochter des Philosophen Cudworth, nach Lockes Grundsätzen ihre Kinder erzog und die Zeugin seines Todes war.

Lockes philosophische That fällt zusammen mit einer der wichtigsten Epochen Englands, dem Sturze Jakobs II., dieses letzten und schlechtesten Königs aus dem Hause Stuart, das auf dem Throne Englands in keinem seiner Herrscher eine einzige wirkliche Regententugend bewiesen; unter Karl II. hatte die Frivolität geherrscht, unter seinem Bruder Jakob II., dem noch gesunkenen Enkel Jakobs I. (was viel sagen will), wagte die Bigotterie und der Despotismus in der unfähigsten Form den letzten Versuch gegen England, der durch die

jämmerliche Person des Königs und den Widerstand der Nation gänzlich scheiterte. Wilhelm von Oranien im Bunde mit dem englischen Volk brachte den Sieg der politischen und religiösen Freiheit und empfing die Krone, die nach zweimaliger feiger Flucht des letzten Stuart (December 1688) das Parlament den 22. Januar 1689 für erledigt erklärt hatte. Diesen Act vollzieht die „englische Revolution", ein Jahrhundert vor der französischen. Ein Jahr vor dem Ausbruch der Krisis hatte Locke sein Hauptwerk vollendet, ein Jahr nach jener Umwandlung, die in England das constitutionelle Königthum neu begründet und feststellt, wurde es veröffentlicht. Die Widmung ist vom 24. Mai 1689. Es bildet einen wesentlichen Bestandtheil der durch den Namen Wilhelms III. bezeichneten Epoche, es verhält sich zur englischen Revolution, wie Kants Vernunftkritik zur französischen. Lockes Person und Denkweise stimmt ganz in das Zeitalter Wilhelms III., er hatte seit 1682 in Holland gelebt, von Jakob II. verfolgt, fälschlicherweise aufrührerischer Handlungen verdächtigt, durch die geforderte Auslieferung in seiner persönlichen Sicherheit dergestalt bedroht, daß er in Holland selbst sich verbergen mußte; nach der Entthronung Jakobs war er mit dem Geschwader, das die Prinzessin von Oranien nach England führte, in sein Vaterland zurückgekehrt (Februar 1689). Nach der Herausgabe des Hauptwerks folgt in einer Reihe von Schriften die Anwendung seiner Lehre auf Politik, Religion, Erziehung. Seine beiden Abhandlungen über Regierung, seine nationalökonomischen Betrachtungen über Münzwesen, den Bedürfnissen und Fragen der Zeit entsprechend, erschienen 1691, die Gedanken über Erziehung 1693, die Schrift über die Vernunftmäßigkeit des Christenthums 1695; mit diesem Werk und dem Versuch über den menschlichen Verstand hängen genau seine Briefe über Toleranz zusammen, von denen der erste (1685 geschrieben) 1689 in lateinischer Sprache erscheint, der zweite 1690, der dritte 1692, der letzte durch seinen Tod unterbrochen wird. Der erste dieser Briefe war an Limborch, einen Freund Lockes, Professor der Theologie bei den Remonstranten in Amsterdam, gerichtet, den Locke, wie sich selbst, auf dem Titel der Schrift durch Initialen bezeichnet hatte; die des Verfassers bedeuten: „John Locke aus England, Freund des Friedens, Feind der Verfolgung". Der Hauptgegner der Toleranzbriefe, gegen dessen wiederholte Angriffe Locke die drei letzten schrieb, war Jonas Proast, ein Theologe in Oxford; der andere theologische Gegner, der

seine Schrift über das Christenthum als einen Stützpunkt des Deismus bekämpfte, war Stillingfleet, Bischof von Worcester. In Holland hatte Descartes seine philosophische Einsiedelei gefunden, Spinoza seine Heimat gehabt, bevor Locke hier ein Asyl suchte, er war in demselben Jahr mit Spinoza geboren, er kam fünf Jahre nach dessen Tode nach Holland und vollendete hier sein Hauptwerk, zehn Jahre nachdem Spinozas Hauptwerk erschienen.[1]

II. Lösung der Aufgabe.

1. Ursprung der Vorstellungen.

Daß alle Erkenntniß bloß in der Erfahrung bestehe und aus ihr folge, hatte der Empirismus in Bacon erklärt und damit jeden Anspruch auf eine nicht durch Erfahrung erworbene, sondern ursprüngliche, der menschlichen Seele angestammte Erkenntniß verworfen: die Annahme sogenannter angeborener Ideen oder Grundsätze. In diesem Punkte den baconischen Empirismus gegen Descartes zu rechtfertigen ist Lockes erste Aufgabe. Es giebt keinerlei angeborene Grundsätze, weder theoretische, noch praktische, noch religiöse, es giebt keine im Urbesitz der Seele vorhandene natürliche Erkenntniß, Moral, Religion. „Woher der gesammte Stoff der Vernunft und Erkenntniß stammt? Darauf antworte ich mit einem Worte: aus der Erfahrung; in ihr ist unsere ganze Erkenntniß gegründet, aus ihr folgt sie als ihrem letzten Grunde.“[2]

Versteht man unter angeborenen Wahrheiten die natürliche Fähigkeit, solche Einsichten zu gewinnen, so ist darüber kein Streit, aber die Fähigkeit zu erwerben ist noch nicht der Erwerb, man kann

[1] Locke's Werke sind: An essay concerning human understanding in foor books. London 1690.

Two treatises on government. Some considerations of the conseqences of lowering the interest and raising the value of money, in a letter sent to a member of parliament. 1691.

Some thoughts concerning education. 1693.

The reasonableness of christianity, as delivered in the scriptures. 1695.

Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A. (theologiae apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgium Amstelodamensem) scripta a. P. A. P. O. J. L. A. (Pacis amico, persecutionis osore Joanne Lockio Anglo). 1689.

Second letter for toleration. 1690. Third letter. 1691.

The works of John Locke in three volumes. fol. London 1714.

[2] Ess. II, ch. 1, § 2.

daher unter angeborenen Wahrheiten nur verstehen, daß gewisse Sätze, seien es Erkenntnißprincipien oder sittliche Regeln, von Natur dem menschlichen Verstande inwohnen. Nun kann „im Verstande sein" nichts anderes bedeuten als „verstanden sein" oder im Lichte des Bewußtseins liegen, weshalb angeborene Wahrheiten jedem menschlichen Verstande auf gleiche Weise einleuchtend sein müssen. Diese Folgerung wird an der Erfahrung zu Schanden, sie scheitert an so vielen negativen Instanzen. Was man als angeborene Wahrheiten anzuführen pflegt, wie z. B. den Satz des Widerspruchs, ist in seiner Allgemeinheit nur den wenigsten bekannt und einleuchtend. Was also macht eine Wahrheit zur angeborenen? Die allgemeine Zustimmung! Aber es giebt thatsächlich keine solche Uebereinstimmung, und wenn sie wäre, könnte sie nur durch allmählichen Vernunftgebrauch zu Stande gekommen sein, also auf einem Wege, der nicht für, sondern gegen das Angebornsein Zeugniß ablegt. Auf diesem Wege werden alle Wahrheiten gefunden. Sollen angeborene Wahrheiten diejenigen sein, welche durch Vernunftgebrauch sei es mit der Zeit oder sofort entdeckt werden, so müßte es Legionen solcher Wahrheiten geben, was niemand behauptet. Man wird doch nicht meinen, daß ein Kind zu der Einsicht, daß süß nicht bitter und gelb nicht roth ist, erst dadurch kommt, daß es den Satz des Widerspruchs auf diese Vorstellungen anwendet. Sind also die sogenannten angeborenen Wahrheiten nicht *vor* ihrer Erkenntniß, diese aber in allen Fällen, wo sie überhaupt weder alle Vorstellungen angeboren oder keine.[1] Dies gilt von den eintritt, so viel später als die einzelnen Vorstellungen, so sind ent- Grundsätzen des Erkennens so gut als von denen des Handelns. Auch die sittlichen Regeln sind keine angeborenen Normen, sondern Producte der Bildung und Erziehung, wir bringen nicht das Gewissen mit auf die Welt und in ihm ausgeprägt die Vorstellungen von Recht und Unrecht, sondern diese Vorstellungen entstehen und bilden sich, wie alle übrigen, und damit erst entsteht, was wir Gewissen nennen. Es ist nichts anderes, sagt Locke, als „unsere eigene Meinung von der moralischen Richtigkeit oder Verkehrtheit unserer Handlungen".[2]

Wir haben einen Vorrath von Vorstellungen: das ist die zu erklärende Thatsache. Von dieser Vorstellungswelt ist uns nichts angeboren, sondern alles entstanden und erworben: diese negative Ein-

[1] Ess. I, ch. 2, § 1–18. — [2] Ess. I, ch. 3, § 8.

sicht giebt der Erklärung die Richtschnur. Wir haben in uns nur die Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen und zu bilden, wir können keine schaffen, sondern sind in aller Vorstellungsbildung angewiesen auf das gegebene (nicht angeborene, sondern empfangene) Material. Wir verhalten uns zunächst nur empfangend oder wahrnehmend, in dieser Wahrnehmung liegt die Quelle aller Erfahrung, aller Erkenntniß. Was wir wahrnehmen ohne irgendwelche willkürliche Zuthat, das bildet die ersten, nicht weiter aufzulösenden, darum einfachsten Bestandtheile oder Elemente unserer Vorstellungswelt.

Daß es keine angeborenen Ideen giebt, die Beweisführung dieses Satzes bildet die negative Grundlage der lockeschen Lehre; die positive Grundlage derselben ist die Lehre von den Elementarvorstellungen. Die Seele ist wie ein „weißes unbeschriebenes Blatt", welches die Schriftzeichen nicht in sich trägt, sondern von der Hand des Schreibenden empfängt: „sie gleicht", sagt Locke, „einem dunkeln Raum, der durch einige Oeffnungen Bilder von außen aufnimmt und die Kraft hat, sie in sich festzuhalten".[1] Ohne Bild zu reden: es giebt nur eine Quelle, aus welcher unsere Vorstellungen kommen, die Wahrnehmung, deren unmittelbare Objecte in Ansehung aller übrigen Vorstellungen die ersten und darum einfachsten sind.

2. Sensation und Reflexion. Die Elementarvorstellungen.

Nun wird unser Wahrnehmungsvermögen erregt durch Vorgänge in und außer uns, welche letztere, da sie unsere Sinnesorgane afficiren und durch die Nerven in das Gehirn, „dieses Audienzzimmer der Seele"[2], geleitet werden, wo sie die Wahrnehmung empfängt, sinnliche Vorgänge heißen. Demnach unterscheidet sich unsere Wahrnehmung in äußere (sinnliche) und innere oder „Sensation und Reflexion", durch jene nehmen wir wahr, was von außen auf unsere Sinne einwirkt, durch diese, was in uns selbst geschieht. Mit dieser Unterscheidung wird nichts weiter erklärt, sondern nur die Thatsache, in der unsere Wahrnehmung besteht, ausgedrückt und beschrieben. Man sieht leicht, daß wir in uns nur wahrnehmen können was geschieht, und daß alles innere Geschehen durch Empfindungen veranlaßt wird; wir müssen etwas empfinden, um etwas zu begehren, um

[1] Ess. II, ch. 1, § 2, und II, ch. 11, § 17. — [2] Ess. II, ch. 3, § 1, „the minds presence-room".

eine Vorstellung vom Begehren selbst zu haben; ohne die Sensation würde es niemals zu Objecten kommen, welche die Reflexion vorstellt.

Alle Elementarvorstellungen oder einfache Ideen sind demnach die unmittelbaren Objecte entweder bloß der Sensation oder bloß der Reflexion oder beider. Da nun die sinnlichen Wahrnehmungsobjecte sich an die verschiedenen Sinne vertheilen, so müssen innerhalb der Sensation solche Vorstellungen, die bloß durch *einen* Sinn wahrgenommen werden können, von solchen unterschieden werden, die (nicht bloß einem, sondern) *mehreren* angehören. Demnach zerfallen sämmtliche Elementarvorstellungen in folgende vier Klassen: sie sind die unmittelbaren Objecte 1) bloß der Sensation vermöge *eines* Sinnes, 2) bloß der Sensation vermöge mehr als eines Sinnes, 3) bloß der Reflexion, 4) sowohl der Sensation als der Reflexion.[1]

Die Vorstellungen des Lichts und der Farben sind nur durch das Gesicht, die der Laute und Töne nur durch das Gehör, die des Süßen, Bittern, Sauern u. s. f. bloß durch den Geschmack, die der Düfte nur durch den Geruch, die des Kalten, Warmen, Harten, Weichen, Glatten, Rauhen u. s. f. bloß durch das Gefühl möglich. Dies sind die Fälle und Beispiele der ersten Art. Unter den Elementarvorstellungen dieser Klasse hebt Locke eine besonders hervor: die der *Solidität* (Undurchdringlichkeit), wahrnehmbar *nur* durch das Gefühl oder den Tastsinn; das Object dieser Wahrnehmung ist der Körper, sofern er den Raum erfüllt und jedem Angriff Widerstand leistet, womit der Unterschied der körperlichen von der bloß räumlichen Ausdehnung einleuchtet, welchen Descartes verneint hatte.[2]

Die Vorstellungen des Raumes, der räumlichen Ausdehnung und Veränderung, der Figur, Bewegung und Ruhe sind wahrnehmbar sowohl durch den Gesichts- als durch den Tastsinn, daher Fälle und Beispiele der zweiten Klasse. Unsere eigene Thätigkeit ist vorstellend und begehrend, denkend und verlangend, Verstand und Wille. Das Behalten, Unterscheiden, Begründen, Urtheilen, Wissen, Zweifeln, Glauben sind Arten des Denkens. Diese Vorstellungen sind unmittelbare Objecte der Reflexion und bezeichnen die dritte Klasse der einfachen Ideen.[3]

Die Vorstellungen der Lust und Unlust, der Existenz, Einheit und Kraft sind unmittelbare Objecte sowohl der Sensation als Reflexion. Was wir wahrnehmen, sei es von außen oder innen, stellen

[1] Ess. II, ch. 3, § 1. — [2] Ess. II, ch. 4. — [3] Ess. II, ch. 5 und 6.

wir als wirklich vorhanden vor, als Eines, jede Veränderung als Wirkung oder Aeußerung einer Kraft; jede Veränderung, es seien die Vorgänge der Bewegung außer uns oder der Vorstellungen in uns, enthält die Unterschiede der Succession, d. h. die Vorstellung der Zeit, die demnach ein unmittelbares Object (einfache Idee) sowohl der äußeren als inneren Wahrnehmung ausmacht, hauptsächlich der inneren, da ja auch die Bewegung oder äußere Veränderung in einer Succession von Vorstellungen besteht.[1]

Wir heben aus dem Reich der Elementarvorstellungen drei als besonders wichtig hervor: die Vorstellungen des Körpers, des Raumes, der Zeit; die des Körpers (Solidität) fällt bloß in die Sensation, in das Gebiet eines Sinnes, des Tastsinns; die des Raumes fällt bloß in die Sensation, in das Gebiet mehrerer Sinne, des Gesichts- und Tastsinns; die der Zeit fällt in das Gebiet der Sensation und Reflexion, vornehmlich in das der letzteren, sofern dieselbe alle Vorstellungen, auch die sinnlichen, als innere Vorgänge umfaßt.

Damit hat Locke das Fundament seiner Lehre gelegt. Er hat durch Analyse die Elementarvorstellungen aufgefunden, die sich zu unserer gesammten Vorstellungswelt und Erkenntniß verhalten, wie das Alphabet zur Sprache, wie die Grundzahlen zum Rechnen und die geometrischen Elemente zur Mathematik. Man zeige mir, sagt er, ein Vorstellungselement, das aus einer anderen Quelle stammt als der Wahrnehmung, der äußern und innern; man zeige mir unter allen übrigen Vorstellungen eine, die nicht aus jenen Vorstellungselementen besteht.[2]

Unsere gesammte Vorstellungswelt zerfällt demnach in zwei große Klassen: Elementarvorstellungen und componirte Vorstellungen, einfache (simple ideas) und zusammengesetzte (complex ideas). Wir wissen, welches die einfachen sind. Welcher Art sind die zusammengesetzten? Wie werden sie gebildet, da sie durch die bloße Wahrnehmung nicht gebildet werden?

3. Die primären und secundären Qualitäten.

Indessen muß zuvor die Geltung oder der Erkenntnißwerth der einfachen Vorstellungen näher bestimmt werden. Wie verhalten sich unsere unmittelbaren Wahrnehmungsobjecte zu den wirklichen Ob-

[1] Ess. II, ch. 7, § 9. Vgl. über die Zeit II, ch. 14, § 6. — [2] Ess. II, ch. 7, § 10.

jecten, zu den unabhängig von unserer Wahrnehmung existirenden Dingen? Da wir uns zu den einfachen Vorstellungen nicht schaffend, sondern bloß empfangend oder passiv verhalten, so hat jede derselben in unserer Wahrnehmung den Charakter des Gegebenen und Positiven, gleichviel, ob wir Wärme oder Kälte fühlen, Schatten oder Licht sehen, wir stellen etwas Bestimmtes vor, das die Wirkung einer Thätigkeit, die Aeußerung einer Kraft sein muß. Diese Kraft gehört den von unserer Wahrnehmung unterschiedenen und unabhängigen Objecten, sie ist die Eigenschaft der Dinge. Also wird gefragt: wie verhalten sich unsere einfachen Vorstellungen zu den Eigenschaften der Dinge?[1]

Da innerhalb der Reflexion das unmittelbare Object unserer Wahrnehmung wir selbst sind in dem bestimmten Ausdruck unserer Thätigkeit, so ist klar, daß wir hier unsere eigenen Kraftäußerungen oder Eigenschaften unmittelbar vorstellen. Die obige Frage betrifft daher näher das Verhältniß unserer einfachen Vorstellungen zu den Dingen außer uns, d. h. unserer Sensation zu den Körpern und deren Eigenschaften. Die Frage ist: ob unsere Sensationen die Eigenschaften der Körper vorstellen, wie sie sind, oder nicht? Anders ausgedrückt: ob unsere sinnlichen Vorstellungen den Eigenschaften der Körper ähnlich, ob sie deren Abbilder sind oder nicht?

Unterscheiden wir mit Locke zwei Arten körperlicher Eigenschaften: solche, die den Körpern unter allen Umständen zukommen und von deren Dasein unabtrennbar sind, und solche, welche die Körper nur unter gewissen Umständen und beziehungsweise haben als Wirkungen, die ein Körper auf einen andern ausübt oder von einem andern empfängt. Jene nennt Locke „primäre Qualitäten", diese „secundäre". Es liegt in der Natur der Körper, daß sie den Raum erfüllen, also Raumgröße und Solidität haben, theilbare und bewegbare Massen sind, daher Ausdehnung und Solidität, Bewegung und Ruhe, Figur und Zahl die ursprünglichen oder primären Eigenschaften der Körper ausmachen. Diese Eigenschaften werden von uns vermöge der Sensation entweder bloß durch das Gefühl, wie die Solidität, oder durch Gesichts- und Tastsinn, wie Ausdehnung, Gestalt, Bewegung, vorgestellt; diese Vorstellungen sind den wirklichen Eigenschaften der Körper ähnlich und vermöge derselben ist uns die körper-

[1] Ess. II, ch. 8, § 1—5.

liche Natur erkennbar. Dagegen alle übrigen Sensationen, wie Farben und Töne, Geruchs- und Geschmacksbeschaffenheiten, Wärme und Kälte, Härte und Weichheit u. s. f., sind Wirkungen der Körper auf die Sinnesorgane unserer Wahrnehmung, subjective Empfindungszustände, die mit der Natur oder Wirkungsweise der Körper selbst keine Aehnlichkeit haben. Diese Wirkungsweise ist eine Art Bewegung. Welche Aehnlichkeit hat unsere Licht-, Farben-, Tonempfindung u. s. f. mit der Bewegungsart, die sie verursacht, ohne daß wir sie wahrnehmen? Diese Sensationen sind daher secundäre Qualitäten, die Locke wieder in zwei Arten unterscheidet, je nachdem die Vorstellung einer solchen Eigenschaft unmittelbar oder durch die Einwirkung eines Körpers auf einen andern bewirkt wird, wie wenn Sonnenlicht das Wachs bleicht oder Feuer das Blei flüssig macht; die erste der secundären Qualitäten nennt Locke „unmittelbar wahrnehmbar", die zweite „mittelbar wahrnehmbar".[1]

Es giebt demnach drei Arten der Vorstellung körperlicher Eigenschaften: 1) die unmittelbare Vorstellung primärer Qualitäten, 2) die unmittelbare Vorstellung secundärer Qualitäten, 3) die mittelbare Vorstellung secundärer Qualitäten. Vermöge der ersten Art stellen wir vor, was die Körper in Wahrheit sind, gleichviel ob wir sie wahrnehmen oder nicht, vermöge der zweiten, was sie in Beziehung auf unsere Wahrnehmung sind und ohne dieselbe nicht sind, vermöge der dritten, wie sie aufeinander wirken. Die primären Qualitäten sind die wahren Eigenschaften der Körper, die secundären Qualitäten erster Art sind die sinnlichen Eigenschaften, die der zweiten sind die Kräfte. Die Vorstellung der wahren Eigenschaften ist und gilt als den Körpern ähnlich, die der sinnlichen ist den Körpern nicht ähnlich, aber gilt dafür, wir bilden uns ein, die Körper seien gelb, roth, süß, sauer, hart, weich u. s. f., die der Kraftwirkungen eines Körpers auf den andern ist den betreffenden Körpern weder ähnlich noch gilt sie dafür, denn niemand glaubt, daß flüssiges Blei eine Aehnlichkeit mit dem Feuer oder gebleichtes Wachs eine Aehnlichkeit mit der Sonne hat.[2]

Sind nun alle Qualitäten Wirkungen der Körper, deren Wirkungsweise allein in den verschiedenen Arten der Bewegung besteht,

[1] Ess. II, ch. 8, § 8—10, § 26, „secondary qualities immediately perceivable" und „sec. qual. mediately perceivable". — [2] Ess. II, ch. 8, § 23. 24.

bedingt durch Gestalt, Masse und Massentheilchen, so müssen aus diesen primären Qualitäten die secundären abgeleitet werden, es giebt daher zur Erklärung der Phänomene der Körperwelt keine andere Erklärungsart als die mathematisch-mechanische.[1] Hier finden wir Locken in Uebereinstimmung mit Newton, seinem großen Zeitgenossen und Landsmann.

Wir können schon hier aus der lockeschen Lehre ein wichtiges Ergebniß vorwegnehmen: alle unsere Erkenntnißobjecte sind Wahrnehmungsobjecte oder Vorstellungen, deren Elemente die einfachen Vorstellungen, rücksichtlich der Körperwelt die Sensationen sind; daher giebt es überhaupt eine Erkenntniß nur der Eigenschaften, nicht der Substanz der Dinge, nur ihrer Erscheinungen, nicht ihres Wesens. Es giebt in diesem Sinn keine Metaphysik.[2]

---

[1] Ess. II, ch. 8, § 13. — [2] Zur Übersicht der lockeschen Lehre von den Elementarvorstellungen diene folgendes Schema:

1.

Elementarvorstellungen (einfache Ideen)		
Wahrnehmung		
Sensation		Reflexion
durch einen Sinn: Farben, Töne, Geruch, Geschmack, Gefühl	durch mehrere Sinne: Raum, Ausdehnung, Figur, Zahl, Bewegung, Ruhe	Denken und Wollen
Solidität		
Sensation und Reflexion		
Lust und Schmerz, Existenz, Einheit, Kraft, Zeit.		

Fünftes Capitel.

B. Der Verstand und dessen Objecte. Die zusammengesetzten Vorstellungen.

I. Die Stufen der Wahrnehmung.

Wir kennen die Grundvorstellungen, die Elemente aller übrigen Ideen, die Locke zusammengesetzt oder complex nennt, wie jene einfach. Zu den einfachen Vorstellungen verhalten wir uns bloß empfangend oder passiv, zu den zusammengesetzten dagegen bildend oder activ. Wo ist dazu die Bedingung? Wo ist das vorstellungbildende oder componirende Vermögen, da es die bloße Wahrnehmung nicht ist und wir durch kein anderes Vermögen Vorstellungen erhalten können als bloß durch die Wahrnehmung? Was in unserem Verstande ist, kommt aus der Wahrnehmung, aber wie kommt die Wahrnehmung selbst zu Verstande? Das ist die Frage, die der Lehre von den zusammengesetzten Vorstellungen nothwendig vorausgeht. Es muß gezeigt werden, daß die Bedingungen, die zum Verstehen nöthig sind, aus der Wahrnehmung folgen, daß diese die erste Stufe des Wissens bildet, von der kein Sprung, sondern ein naturgemäß abgestufter Weg weiterführt. Es ist gewiß, daß in der Wahrnehmung sich das thierische Leben von der übrigen Natur unterscheidet, daß die menschliche Wahrnehmung in ihrem Fortgange eine Stufe erreicht, wo sie die thierische hinter sich zurückläßt und deren Horizont überschreitet. Lockes Untersuchung handelt nur von der menschlichen Wahrnehmung.[1]

2.

Einfache Vorstellungen der Sensation		
Qualitäten der Körper		
primäre	secundäre	
	unmittelbare	mittelbare
Solidität Ausdehnung Figur Zahl Bewegung und Ruhe	sinnliche Beschaffenheiten	Kräfte.

[1] Ess. II, ch. 9.

1. Gedächtniß.

Die Wahrnehmung kann ihre Vorstellungen nicht schaffen, darum auch nicht zerstören.[1] Die Vorstellungen kommen und gehen, sie vergehen zeitlich, aber sie werden nicht zerstört im Sinne der Vernichtung, sie dauern in der Wahrnehmung fort, d. h. sie werden *behalten*, sei es, daß der gegenwärtige Eindruck durch Betrachtung festgehalten oder der vergangene Eindruck durch *Gedächtniß* wieder vergegenwärtigt wird. Es bedarf außer oder neben der Wahrnehmung keines besonderen Behaltungsvermögens, die Wahrnehmung selbst ist, da sie keine der empfangenen Vorstellungen zerstören kann, erhaltend und darum behaltend. Das Gedächtniß ist nichts anderes als die Wahrnehmung vergangener Vorstellungen, sie ist deren Wiedervergegenwärtigung, Wiederholung, Reproduction. Natürlich werden nicht alle Vorstellungen in derselben Stärke behalten, der im Gedächtniß wiederholte Eindruck ist nie so stark, als der erste unmittelbar empfangene. Mit den Gradunterschieden der schwächeren und stärkeren Erinnerung sind zahllose Abstufungen gegeben; wir erleben eine Menge Vorstellungen, die sich mit der Zeit völlig verdunkeln und nie wieder hervortreten, sie sind gestorben und liegen in der Seele begraben. Es geht, sagt Locke sinnig, mit den Vorstellungen unserer Kindheit, wie oft mit unseren Kindern: sie sterben vor uns. Die menschliche Seele hat auch ihre Gräber, hier und da steht noch ein verwittertes Denkmal, aber die Inschrift ist nicht mehr zu lesen. Je öfter und beständiger dieselben Eindrücke wiederkehren, sei es durch Uebung oder Erfahrung, um so fester und unvergeßlicher werden sie dem Gedächtniß eingeprägt und bleiben in ihm stets gegenwärtig. Das ist im eminenten Grade der Fall mit unserer Vorstellung der Körperwelt, die wir stets haben, namentlich was die constanten oder primären Eigenschaften der Körper betrifft.[2]

Das Gedächtniß ist die Wahrnehmung gleichsam als zweites Gesicht, „zweite Wahrnehmung (secondary perception)", wie Locke treffend sagt, weniger passiv als die erste, welche unwillkürlich empfängt, während das Gedächtniß schon freiwillig handelt, so oft die Seele sich gewisse Vorstellungen zurückrufen *will*. Darum ist im Gedächtniß mehr psychische Selbstthätigkeit enthalten und frei geworden, als in der bloßen Wahrnehmung; es ist schon Geistesgegenwart, deren

[1] Ess. II, ch. 12, § 1. — [2] Ess. II, ch. 10, § 1—6.

höchster Grad kein Vergessen wirklich bewußter Vorstellungen kennt. Pascal soll bis zum Verfall seines Körpers diese höchste Gedächtnißstärke gehabt haben; das äußerste Gegentheil davon ist die Stupidität, bei welcher der Gedächtnißproceß so langsam vor sich geht, daß es zu einer eigentlichen Wiederbelebung der Vorstellungen nicht kommt.[1]

2. Urtheil.

Vermöge des Gedächtnisses erweitert sich die Wahrnehmung zu einem Vorrath von Vorstellungen, die leicht ineinander fließen und sich verwirren, daher nur dann wahrgenommen werden können, wenn man sie sorgfältig und genau unterscheidet. Das einzige Mittel gegen die Verworrenheit ist die Klarheit und Verdeutlichung. Daher führt die Wahrnehmung, nachdem sie zum Gedächtniß erweitert ist, nothwendig zur Unterscheidung und Vergleichung der Vorstellungen. Die scharfe Unterscheidung ist das Urtheil (judgment), die schnelle und spielende Vergleichung ist der Witz (wit), jenes erleuchtet die Unterschiede, dieser die Aehnlichkeiten, wobei er sich wenig um die Unterschiede und die wirklichen Verhältnisse der Vorstellungen, d. h. um die Wahrheit des Urtheils kümmert. „Er besteht in etwas", sagt Locke, „das sich mit jener nicht ganz verträgt."[2]

3. Verstand.

Die Objecte der Wahrnehmung sind jetzt nicht mehr bloße Vorstellungen, sondern Vorstellungsunterschiede und Verhältnisse, verglichene Vorstellungen, die sich nur festhalten lassen, wenn man sie bezeichnet, d. h. benennt. Die menschliche Wahrnehmung, um sich als Gedächtniß und Urtheil (als bewahrende und vergleichende Wahrnehmung) zu erhalten, bedarf der Erfindung der Zeichen durch articulirte Laute, der Wortzeichen, der Sprache. Diese Erfindung selbst steht unter einer nothwendigen Bedingung. Es ist unmöglich, für jede einzelne Vorstellung ein besonderes Wortzeichen zu bilden, es ist daher nothwendig, mit einem Wort viele Vorstellungen zu bezeichnen, aus vielen Vorstellungen eine zu bilden, deren Zeichen das Wort ist; es ist kurzgesagt nothwendig, die Vorstellungen zu verallgemeinern, was nur möglich ist durch Abstraction. Die Worte sind Zeichen der abstracten Vorstellungen, die, abgestuft in Gattungen und Arten, die Vorstellungsmassen ordnen und beherrschen. Worte wollen nicht bloß gehört und nachgeahmt, sondern verstanden werden; ohne

[1] Ess. II, ch. 10, § 7–9. — [2] Ess. II, ch. 11, § 2. 3.

das Vermögen der abſtracten Vorſtellungen, ohne dieſes Denkvermögen im engeren Sinn werden ſie nicht verſtanden: dieſes Vermögen iſt der Verſtand. In ihm wird das Wahrnehmen zum Verſtehen und Erkennen und überſchreitet damit die Grenze, welche die menſchliche Wahrnehmung von der thieriſchen trennt. „Das Vermögen der Abſtraction und der Begriffe (general ideas)", ſagt Locke, „ſetzt den vollkommenen Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier und iſt ein Vorzug, den die thieriſchen Vermögen auf keine Weiſe erreichen." Die Thiere ſprechen nicht, es fehlt ihnen nicht an den Organen, ſondern am Verſtande, an demjenigen Verſtehen, das bedingt iſt durch die ſelbſtthätige Begriffsbildung; ſelbſt wenn ſie menſchliche Worte nachahmen oder in einem engbegrenzten Fall zu verſtehen ſcheinen, fehlt dieſes durch Begriff und Wort, durch Urtheil und Satz vermittelte Verſtändniß. Locke bezeichnet dieſen Unterſchied als eine Kluft (vast a distance), wodurch Thier und Menſch gänzlich getrennt ſind (wholly separated).[1]

Wir ſind bei den zuſammengeſetzten Vorſtellungen, welche der Verſtand macht, das Vermögen der logiſchen Combination, deſſen äußerſter Mangel den Charakter des Idioten und deſſen bleibende Verkehrtheit den des Verrückten ausmacht.[2]

II. Die zuſammengeſetzten Vorſtellungen.

Die Verbindungsart der Vorſtellungen iſt Vereinigung und Beziehung. Da alle einfachen Vorſtellungen Beſchaffenheiten ſind, ſo iſt die erſte Vereinigungsform die Vorſtellung der Beſchaffenheit überhaupt, d. h. eines Gegenſtandes, der nicht für ſich beſteht, ſondern einem andern zukommt und deſſen Erſcheinungsart ausmacht. Locke nennt die Erſcheinungsarten Modi (modes) und deren nähere Beſtimmungen Modificationen. Sobald aber einmal der Begriff der Beſchaffenheit (Accidenzen, Affectionen, Attribute) gedacht wird, ſo iſt dadurch auch der Begriff des Dinges und der Weſenheit (Subſtanz) gefordert, die Vorſtellung für ſich beſtehender Objecte im Unterſchiede von den nicht für ſich beſtehenden, ſondern bloß anhängenden. Die Vereinigung der Vorſtellungen hat daher die beiden Formen der Modi und der Subſtanzen.

---

[1] Ess. II, ch. 11, § 6—11. — [2] Ess. II, ch. 11, § 12.

Es giebt demnach drei Arten zusammengesetzter Vorstellungen: Modi, Substanzen und Relationen; sie werden nicht durch die Einwirkungen der Dinge auf unsere Wahrnehmung gegeben, sondern durch den Verstand aus den einfachen Vorstellungen gemacht, sie sind nicht Vorstellungen, sondern Vorstellungsarten oder Denkweisen.

1. Die Modi.

Die Modi sind zusammengesetzt aus einfachen Vorstellungen (Beschaffenheiten), in die sie als ihre Elemente müssen aufgelöst werden können. Entweder sind diese Elemente gleichartig oder verschieden. Die Zusammensetzung gleichartiger Elementarvorstellungen giebt den Begriff der „einfachen Modi (simple modes)", die der verschiedenen giebt den Begriff der „gemischten (mixed modes)". Wir handeln zunächst von den einfachen.

1. Einfache Sensationsvorstellungen waren die Sinnesempfindungen, wie Farben, Töne u. s. f.; einfache Reflexionsvorstellungen die Phänomene des inneren Geschehens, unsere Denkthätigkeit; einfache Wahrnehmungsobjecte sowohl der Sensation als Reflexion waren die Affecte von Lust und Schmerz. Die Composition der Farben- oder Tonempfindungen ist ein Beispiel einfacher Modi, ebenso die verschiedenen Arten und Grade sowohl der Bewegung als des Denkens, ebenso die verschiedenen Arten der Affecte, die nur das Thema von Lust oder Unlust variiren. Die Ursachen von Lust und Unlust nennen wir Güter und Uebel, die dadurch erregten Affecte Liebe und Haß, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht u. s. f. Wo Locke von den Modificationen des Denkens redet und aus den Zuständen der Verdunkelung, in denen wir gar keiner Denkthätigkeit uns bewußt sind, den Schluß zieht, daß die Seele nicht immer denke und ihr Wesen daher nicht im Denken bestehe, bemerke ich den Gegensatz zwischen ihm und Leibniz; wo er von den Affecten und Leidenschaften handelt als einfachen Modis von Lust und Unlust bemerke ich die Parallele zwischen ihm und Spinoza.[1]

2. Unter den einfachen Vorstellungen wurden besonders hervorgehoben die Raum- und Zeitempfindung, die Vorstellung der Einheit und Kraft; das sind auch die Themata derjenigen einfachen Modi, welche Locke hauptsächlich ausgeführt hat, am weitläufigsten, aber keineswegs am klarsten das der Kraft; er hat in der zweiten Auflage seines

[1] Ess. II, ch. 18, § 3. 4; ch. 19 und 20.

Werks diesen wichtigen Abschnitt in einigen Punkten verändert und berichtigt, ohne die Klarheit wesentlich zu fördern.

Die einfachen Modi der Raumempfindung sind die Modificationen des Raums: Abstand, Dimension, Gestalt, Ort, Maßstab, Expansion (so nennt Locke die Ausdehnung des Raums im Unterschiede von der Ausdehnung des Stoffs, die er Extension nennt). Da sich der Maßstab, gleichviel welche Dimension gemessen wird und von welcher Größe das Maß selbst ist, ins Endlose wiederholen und fortsetzen läßt, so giebt diese Art einer Zusammensetzung ohne Ende den Begriff der Unermeßlichkeit.[1] Da Locke im Gegensatz zu Descartes Raum und Körper unterscheidet und die bloße Raumvorstellung unter den einfachen Modis behandelt, so vertheidigt er gegen Descartes die Möglichkeit des leeren Raums. Wenn diese Möglichkeit dadurch widerlegt werden soll, daß der leere Raum weder Substanz noch Accidenz sein könne, so sind das leere Worte. Was ist Substanz? Dasjenige soll Substanz sein, wodurch ein anderes getragen wird, d. h. deutlich gesagt: der Elephant, auf dem die Erde ruht, oder die Schildkröte, die den Elephanten trägt, wie jener Inder sagte. Ueber den Elephanten lacht man, setzt man aber statt seiner das Wort „Substanz", so hält man den Ausspruch für Tiefsinn. Und wird das gelehrte lateinische Wort in die vaterländische Sprache übertragen, so erkennt jeder, daß gar nichts gesagt ist.[2]

Die einfachen Modi der Zeitempfindung sind Folge, Dauer, Augenblick, Zeitmaß, dessen unerschöpfliche Wiederholung die Vorstellung der (zeitlichen Unermeßlichkeit oder) Ewigkeit giebt. Die Zeitempfindung ist gebunden an das innere Geschehen, an den Lauf unserer Vorstellungen, wonach allein wir die Zeitfolge empfinden und messen. Unsere Vorstellungen wechseln, die eine kommt, die andere geht, diese Wahrnehmung giebt uns die Vorstellung der Folge oder Succession; die Theile dieser Folge sind unterschieden, zwischen der Vorstellung A und B ist eine gewisse Zeit verflossen, die Wahrnehmung dieses Zeitabstandes oder einer gewissen Zeitlänge giebt die Vorstellung der Dauer, die kleinste wahrnehmbare Dauer, die Zeit einer einzigen Vorstellung, giebt die Vorstellung des Augenblicks; wenn in gewissen Zeitabständen dieselben Vorstellungen regelmäßig wiederkehren, so gewinnen wir die Vorstellung der regelmäßigen Zeitfolge,

[1] Ess. II, ch. 13, § 1—10. — [2] Ess. II, ch. 13, § 19 und 20.

des Zeitabschnitts oder der Periode, die als Zeitmaß dient. Wenn diese periodischen Vorstellungen den Stand der Sonne im Laufe des Tages oder Jahres bezeichnen, so wird die Zeit durch gewisse Bewegungserscheinungen gemessen, nicht weil sie Bewegungen, sondern weil sie Vorstellungen sind. Locke dringt wiederholt darauf, daß unsere Vorstellungen und deren Folge das unmittelbare, directe, alleinige Zeitmaß bilden und jedes andere von hier übertragen ist.[1]

Alle Wahrnehmungsobjecte sind irgendwo und irgendwann, sie haben ihren Ort und ihre Zeit; im Raum ist alles zugleich, in der Zeit alles successiv.[2]

Jede Vorstellung ist eine, daher die Einheit die allgemeinste aller Vorstellungen. Der einfache Modus dieser Vorstellung ist ihre Wiederholung, d. h. ihre Vermehrung, die Vorstellung der Quantität oder Zahl. Das Zusammensetzen von Einheiten geschieht durch Zählen, das in jedem gegebenen Fall so weit reicht, als die Zahlvorstellungen durch Worte bezeichnet werden können, was mit der Bildungsstufe und den Bedürfnissen zusammenhängt. Alles Messen ist ein Zählen von Raum- und Zeiteinheiten, die als Maße dienen. Alles Messen ist Zählen. Weil das Zählen ins Endlose fortgesetzt werden kann, darum ist der Raum unermeßlich, die Zeit ewig, jede Größe ins Endlose theilbar. Die Unbegrenztheit der Zahl giebt die Vorstellung der Unendlichkeit. In dieser Unendlichkeit liegt der Grund, warum Raum und Zeit grenzenlos sind. Die Unendlichkeit ist eine fortwährend wachsende, nie vollendete, nie zu vollendende Vorstellung, sie ist nicht positiv, nicht die Vorstellung eines gegebenen Objects, sondern einer nie zu erreichenden Grenze. Daher giebt es zwar eine Vorstellung von der Unendlichkeit des Raums, aber keine vom unendlichen Raum, so wenig es eine Vorstellung von der Ewigkeit giebt, denn es giebt keine unendlich große Zahl.[3]

3. Jede Veränderung ist eine Wirkung, die als solche Wirksamkeit, Thätigkeit, Kraft voraussetzt. Es giebt in der Körperwelt keine Veränderung (Bewegung) ohne die Kraft, Wirkungen auszuüben und zu empfangen, ohne thätige und leidende Kraft, die sich gegenseitig bedingen. Ohne eine solche wechselseitige Beziehung der Körper ist die Kraft nicht vorzustellen. Es giebt in der Körperwelt keine

[1] Ess. II, ch. 14. Insbesondere § 32, ch. 15, § 9. — [2] Ess. II, ch. 15. § 5–8, § 12. — [3] Ess. II, ch. 16. 17.

Kraftäußerung ohne Einwirkung von außen, keine Bewegung, die nicht mitgetheilt wäre, keinen Körper als erſte bewegende Urſache, keine ſchlechthin thätige oder hervorbringende Kraft.

Die einfache Vorſtellung der Kraft überhaupt iſt ein unmittelbares Wahrnehmungsobject ſowohl der Senſation als der Reflexion. Die klare Vorſtellung der thätigen oder hervorbringenden Kraft iſt ein Object bloß der inneren Wahrnehmung, denn nur in uns erleben wir Vorgänge, die unmittelbar durch unſere eigene Thätigkeit erzeugt werden. Der Verſtand bildet Vorſtellungen, der Wille bewegt den Körper. Daher fällt die Vorſtellung der thätigen Kraft zuſammen mit der unſerer Geiſteskraft, der Kraft unſeres Verſtandes und Willens. Aber auch der Verſtand thut nichts ohne Willen, er muß zur Bildung und Ordnung ſeiner Vorſtellungen, zur Erkenntnißthätigkeit durch dieſen beſtimmt und gerichtet werden. Daher iſt unſer Wille die einzige thätige Kraft, die wir kennen. Es giebt nur zwei uns erkennbare Thätigkeiten: Denken und Bewegen, die einzige Kraft, die in beiden hervorbringend wirkt, iſt der Wille.[1]

Hier entſteht nun die alte und ſchwierige Streitfrage nach der Freiheit des Willens, auf die man gar nicht eingehen kann, bevor man ſie entwirrt und den Knäuel unverträglicher Vorſtellungen, in den ſie verwickelt worden iſt, aufgelöſt hat. Man kann überhaupt eine Kraft nur erkennen aus ihren Wirkungen, aus ihrer Thätigkeit, nicht umgekehrt die Thätigkeit und Wirkungen aus der Kraft, ſonſt überſetzt man jede Wirkung in eine gleichnamige Kraft, wodurch gar nichts erklärt, ſondern nur der Name geändert und ein Heer von Kräften als letzte Urſachen oder beſondere Weſen aufgeführt und hypoſtaſirt werden. Aus dem Vorgang der Verdauung, der Secretion u. ſ. f. wird eine Verdauungskraft, eine Secretionskraft, aus den inneren Vorgängen der Erinnerung, Einbildung, Abſtraction, Erkenntniß, Begehrung u. ſ. f. werden ebenſo viele gleichnamige Kräfte, die man weiß nicht wo ihre Herberge haben.[2]

Nun beſteht alle Willensthätigkeit im wollen, wählen, vorziehen, und alle dadurch beſtimmten Handlungen ſind freiwillig; man kann etwas vorziehen, ohne es zu wünſchen, man kann freiwillig in einen Zuſtand treten, der die Freiheit ausſchließt, wie z. B. wenn man gern mit einem Andern die Gefangenſchaft theilt, dann iſt das Bleiben im

[1] Ess. II, ch. 21, § 1—5. — [2] Ess. II, ch. 21, § 17—20.

Gefängniß freiwillig, aber nicht frei, denn die Möglichkeit des Gegentheils (nämlich des Nichtbleibens oder Fortgehens) iſt ausgeſchloſſen, aber wir können etwas nicht wählen oder vorziehen ohne die Vorſtellung des Beſſeren, d. h. ohne eine Prüfung und Ueberlegung, welche die Denkthätigkeit in ſich trägt. Daher iſt das Wollen zugleich ein Act und eine Art des Denkens.[1]

Die Freiheit dagegen iſt eine Machtfrage, ſie bezieht ſich nur auf unſer Können, ſie betrifft nur die Handlungen, die wir ebenſo gut thun als unterlaſſen können. „Unſere Vorſtellung der Freiheit", ſagt Locke „reicht ſo weit als die Macht, nicht weiter."[2] Nun fällt die Macht mit dem Inbegriff der Vermögen, mit der Natur eines Weſens zuſammen, und die Frage nach unſerer Freiheit muß daher ſo geſtellt werden: ob und inwieweit der Menſch (die menſchliche Natur) frei iſt?[3]

Vergleichen wir nun Wille und Freiheit als Kräfte, deren eine auf das Wählen und Vorziehen, deren andere auf das Können und Handeln geht, ſo leuchtet ein, daß die gewöhnliche Frage nach der Willensfreiheit entweder ins Leere oder ins Ungereimte fällt; ſie iſt entweder tautologiſch oder abſurd. Sofern beide Kräfte ſind, iſt jene Frage gleichbedeutend mit der: ob die Kraft Kraft, die Freiheit frei, der Reichthum reich iſt? Sofern beide verſchiedene Kräfte ſind (denn ein anderes iſt Wählen, ein anderes Können), iſt jene Frage ſo ungereimt, als ob man fragen wollte: ob die Ruhe bewegt, der Schlaf ſchnell, die Tugend viereckig iſt?[4]

Die Freiheit iſt keine Eigenſchaft des Wollens, ſondern ein Zuſtand des Weſens, der menſchlichen Natur, der beſtimmten menſchlichen Individuen in Abſicht auf gewiſſe Handlungen. Sofern nun das Wollen unter die menſchlichen Thätigkeiten gehört, kann gefragt werden, ob die Willensthätigkeit in das Gebiet unſerer Freiheit, d. h. derjenigen Handlungen fällt, die wir ebenſo gut thun als unterlaſſen können? Erſt jetzt wird die Frage nach der Willensfreiheit ſo geſtellt, daß eine Antwort möglich iſt. Sie lautet: können wir ebenſo gut wollen als nicht wollen? Dieſe Handlung wird gewollt, d. h. gewählt, jeder anderen vorgezogen, darum geſchieht ſie, ſie geſchieht alſo nothwendig und kann nicht ebenſo gut unterlaſſen werden; ſie

---

[1] Ess. II, ch. 21, § 10 und 11, § 27. 30. — [2] Ess. II, ch. 21, § 10: „Our idea of liberty reaches as far as that power and no farther". — [3] Ess. II, ch. 21, § 21. — [4] Ess. II, ch. 21, § 16 und 14.

mußte geſchehen, ſie konnte nur dadurch geſchehen, daß ſie gewollt wurde, daher konnte dieſer Willensact nicht ebenſo gut unterbleiben. Die Frage nach der Willensfreiheit im obigen Sinn iſt zu verneinen, nämlich die Frage nach der Freiheit des Wollens, ſofern es im Wählen der Handlungen beſteht. Und worin ſollte dieſe Freiheit ſonſt noch beſtehen? Etwa darin, daß ich mich wählend verhalte nicht zu der Handlung, ſondern zu der Wahl, zum Willensact ſelbſt, daß das Wollen zum Gegenſtand des Wollens gemacht wird? Dann brauchen wir einen Willen, um den Willensact zu beſtimmen, der ſelbſt die Wahl oder den Willensact beſtimmt, aus dem die Handlung hervorgeht. Dieſer Proceß ſetzt ſich ins Endloſe fort und kommt, wie man ſieht, vor lauter Wollen nicht zum Willen. Bedeutet der Wille das Wählen der Handlungen, ſo muß die Frage nach der Willensfreiheit verneint werden; bedeutet er das Wählen des Wollens, ſo giebt es gar keinen Willen, er löſt ſich in Nichts auf und ebenſo die Frage nach ſeiner Freiheit.[1]

Unſer Wille iſt beſtimmt, unſer Wollen motivirt. Wir wählen diejenige Handlung, welche uns befriedigt, unſer Bedürfniß ſtillt, den Mangel aufhebt, den wir ſchmerzlich empfinden, der uns quält und peinigt; die Befreiung von dem peinlichſten Mangel gewährt die größte Befriedigung, die wir am lebhafteſten begehren und darum jeder anderen vorziehen: das iſt die Handlung, welche wir wollen. Daher iſt der empfundene Mangel, der peinliche, unbehagliche, unbefriedigte Lebenszuſtand, das Gefühl, welches Locke mit dem Worte «uneasiness» bezeichnet, das durchgängige Motiv unſeres Wollens, Wählens, Handelns. Durch die Natur und Art dieſer Empfindung ſind die Objecte beſtimmt, die wir begehren, und damit unſere Willensrichtung. Die größten Güter reizen und bewegen uns nicht, wenn der Mangel derſelben uns nicht drückt, dieſer Mangel muß uns quälen, wie Hunger und Durſt, bevor wir ſie ernſthaft begehren und wollen. Erſt wenn die Armuth uns ſchmerzt, begehren wir den Reichthum; erſt wenn das Armſein als größtes Elend empfunden wird, jagen wir dem Reichthume nach als dem größten Gut. So

[1] Ess. II, ch. 21, § 23—25: „A question, which, I think, needs no answer, and they who can make a question of it, must suppose one will to determine the acts of another and another to determine that and so on in infinitum".

lange der Mangel irdischer Güter unser Unglück ausmacht und deren Besitz unser höchstes Glück, mögen uns die Freuden des Himmels noch so herrlich und deren Schilderung noch so erbaulich erscheinen, sie locken uns nicht und lassen den Willen unergriffen und unberührt. Wer nicht nach Reichthum hungert und dürstet, strebt nicht nach Reichthum; wer nicht nach Gerechtigkeit hungert und dürstet, strebt nicht nach Gerechtigkeit. Ob es zeitliche oder ewige Güter, ob es die kleinsten oder erhabensten sind, begehrt und ergriffen werden sie nur, wenn uns ihr Mangel elend macht.[1]

Nun aber ist das Wählen zugleich ein Prüfen, welches die Folgen der Handlungen abwägt, die Werthe der Güter unterscheidet, das Dauernde dem Vergänglichen, das Entfernte dem Nahen vorzieht, das Bessere einleuchtend macht, dadurch die Beweggründe läutert, nicht das Gefühl des Mangels aufhebt, aber bewirkt, daß uns der Mangel geistiger Güter und Befriedigungen peinlicher drückt als die tägliche kleine Lebensnoth. Urtheil und Einsicht ändern die Richtung unserer Begierden, hemmen die leidenschaftliche und blinde Jagd nach den nächsten und gewöhnlichen Lebensgütern, verhüten die voreilige Wahl, brechen die Gewalt der Leidenschaften, sie machen den Willen einsichtsvoll, vorhersehend, vernünftig und dadurch frei. Jede voreilige Wahl ist Schuld, weil sie verhütet werden kann, jede blinde Begierde Knechtschaft, weil sie beherrscht werden kann. Der Wille ist in der Wahl der Handlungen immer durch Beweggründe bestimmt; er ist frei, wenn diese Beweggründe erleuchtet sind durch die Einsicht des Besseren. „Wenn dies Unfreiheit ist", sagt Locke und ebendasselbe hat Leibniz gesagt, „so sind nur die Narren frei." Unsere Handlungen folgen unserer Wahl, diese unseren mächtigsten Begierden, es kommt alles darauf an, ob die Begierden der Einsicht folgen oder nicht, ob die vernünftigen Begierden mächtiger sind als die vernunftlosen. „Wenn Ihnen das Trinken lieber ist als das Sehen", sagte ein Arzt zu einem Augenkranken, „so ist der Wein für Sie das Beste, im andern Fall ist er das Schlimmste."[2]

4. Die einfachen Vorstellungen und deren einfache Modi geben unsere Originalvorstellungen (original ideas), als welche Locke folgende acht bezeichnet: im Gebiet der Sensation Ausdehnung (extension), Solidität, Bewegbarkeit (mobility), im Gebiet der Reflexion

[1] Ess. II, ch. 21, § 28—45. — [2] Ess. II, ch. 21, § 46—71. Insbes. § 48—54.

die Kraft des Vorſtellens und Handelns (perceptivity und motivity), in beiden Gebieten Exiſtenz, Dauer, Zahl.[1]

5. Durch die Verbindung verſchiedenartiger einfacher Vorſtellungen entſtehen die ſogenannten gemiſchten Modi, deren Thema die Grundeigenſchaften oder Thätigkeiten (Denken und Bewegung) in den mannichfaltigſten Modificationen ſind. So iſt z. B. das Sprechen eine Thätigkeit, die aus Denken und Bewegung beſteht, Furcht und deren Gegentheil ſind Affecte, furchtloſes Sprechen oder Freimüthigkeit ein gemiſchter Modus, in welchem verſchiedene Vorſtellungen in einen Begriff zuſammengefaßt ſind. Alle Thätigkeitsbegriffe ſind Beiſpiele ſolcher gemiſchten Modi.[2]

2. Die Subſtanzen.

In den Modi wird ein Inbegriff von Eigenſchaften vorgeſtellt. Eigenſchaften beſtehen nicht für ſich, ſondern in einem Andern, dem ſie zukommen, das ſie trägt; ſie ſind nicht «sine re substante», ſie bedürfen und fordern daher zu ihrer Ergänzung den Begriff der Subſtanz, welchen der Verſtand aus den Eigenſchaften zuſammenſetzt, deren Verbindung oder Complex er wahrnimmt. Er macht daraus ein Ganzes, ein für ſich beſtehendes, einzelnes Ding, wie Körper, Pflanze, Thier u. ſ. f., ein Inbegriff ſolcher Einzeldinge bildet die collective Vorſtellung von Sammeldingen (collective ideas), wie Wald, Heerde, Welt u. ſ. f.[3]

Aus den Eigenſchaften, die wir vermöge der Senſation vorſtellen, bilden wir den Begriff einer körperlichen Subſtanz, aus denen, die wir in uns wahrnehmen und aus der körperlichen Natur nicht ableiten können, den einer geiſtigen Subſtanz, endlich aus den Vorſtellungen der Kraft und Dauer, des Verſtandes und Willens, indem wir ſie ins Unendliche ſteigern oder mit der Vorſtellung der Unendlichkeit verbinden, den Begriff Gottes.

Nun reicht unſere Erkenntniß nur ſo weit als unſere Vorſtellungen, deren unüberſteigliche Grenze die elementaren Wahrnehmungen ſind. Wahrnehmbar ſind nur Wirkungen, Kraftäußerungen, Eigenſchaften; die Dinge ſelbſt im Unterſchiede von den Eigenſchaften ſind mithin nicht wahrnehmbar, nicht vorſtellbar, nicht erkennbar. Die Subſtanz iſt daher ein Begriff ohne Vorſtellung, eine Verſtandes-

[1] Ess. II, ch. 21, § 73. — [2] Ess. II, ch. 22. — [3] Ess. II, ch. 24.

dichtung, die ein unbekanntes und unerkennbares Etwas bezeichnet, das nicht bekannter wird, ob wir es Körper oder Geist nennen. Was den geistigen Thätigkeiten, den Erscheinungen in uns, zu Grunde liegt, ist ebenso dunkel und darum ebenso klar als das Wesen des Körpers; es ist eine Täuschung zu meinen, daß die körperliche Wirkungsweise einleuchtender sei als die geistige, daß die Bewegung durch den Stoß begreiflicher sei als durch den Willen.[1]

Die Substanz oder das Wesen der Dinge kennen wir nicht, weder der Geister, noch der Körper, noch Gottes; es giebt keine Metaphysik weder als Psychologie, noch als Kosmologie, noch als Theologie: hier ist der Berührungspunkt zwischen Locke und Kant, die Differenz zwischen Locke und Bacon, der die Metaphysik in Rücksicht auf die Zwecke hatte gelten lassen und als Erforschung der physikalischen Grundkräfte der Erfahrungsphilosophie zum Ziel gesetzt hatte. Man sieht deutlich, wie auf dem Wege von Bacon zu Kant Locke einen nothwendigen Durchgangspunkt bildet. Die sensualistisch gerichtete Erfahrungsphilosophie ist schon kritisch gestimmt.

3. Die Relationen.

Unter den zahllosen Beziehungen, welche die mannichfaltige Natur und Entstehungsweise der Vorstellungen mit sich bringt, hat Locke besonders hingewiesen auf die Verknüpfung, wodurch wir den nothwendigen Zusammenhang der Erscheinungen vorstellen, und auf die Vergleichung, welche die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben erhellt. Vergleichen wir das Object mit sich selbst, so giebt die Uebereinstimmung (des Dinges mit sich) die Vorstellung der Identität; vergleichen wir die Objecte untereinander, so eröffnen sich zahllose Vergleichungspunkte und Beziehungen. Hier hat Locke eine Vergleichung hauptsächlich hervorgehoben: die der menschlichen Handlungen mit ihren Regeln, d. h. diejenige Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, die in der Vorstellung der Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit unserer Handlungen besteht. Die Identität des menschlichen Bewußtseins giebt den Begriff der Persönlichkeit oder des Ich, die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit ihren Regeln giebt den Begriff der Moralität im weitesten Sinn.

Dies sind die drei von Locke näher betrachteten Fälle der Relation: die Vorstellungen der Causalität, Identität (Persönlichkeit), Moralität.

[1] Ess. II, ch. 23, § 1—37.

Er selbst nennt die Causalität die umfassendste Beziehung, worin alle wirklichen und möglichen Dinge begriffen sind.[1] Jede einfache Vorstellung und deren Veränderung erscheint unmittelbar als eine Wirkung, die auf eine Ursache hinweist; darum ist die Idee der Causalität durch die einfachen Vorstellungen bedingt und von diesen unabtrennbar. Daß Ursachen wirken, ist einleuchtend; wie sie wirken, ist dunkel.[2] Von dem Begriff der Causalität gilt nach Locke, was von dem der Substanz nicht gilt: daß ihn die einfachen Vorstellungen enthalten, denn die Eigenschaften sind als solche nicht Substanzen, wohl aber Wirkungen.

Jedes Object ist von allen übrigen zu unterscheiden, es ist im Unterschiede davon dieses Ding, dieses einzelne individuelle, denn alle Objecte sind in Raum und Zeit, es ist aber unmöglich, daß in demselben Ort zwei verschiedene Objecte in demselben Zeitpunkt sind: daher sind Raum und Zeit das «principium individuationis».[3] Das Individuum entsteht, vergeht, verändert sich, es bleibt in der Veränderung dieses von allen anderen verschiedene, sich selbst gleiche Individuum, es erhält den Charakter seiner Identität. Was macht mitten in der Veränderung des Körpers, des lebendigen Körpers, der Pflanze, des Thieres, des Menschen die Identität jedes dieser Objecte? Locke durchläuft diese Fragen und untersucht besonders die letzte, die den Menschen betrifft. Der Mensch ist vermöge des Selbstbewußtseins persönlich, und die Identität der Person ist bedingt durch die Einheit und Continuität des Bewußtseins. Aber aus der Identität des Ich folgt keineswegs die Identität oder Einheit (Einfachheit) der Seele als einer Substanz; das Ich ist kein Erkenntnißgrund der psychischen Substanz. Die rationale Psychologie gründet sich auf den Satz, daß die Person Substanz sei; die Widerlegung dieses Satzes zerstört die Grundlage der metaphysischen Seelenlehre und macht sie hinfällig. Wir bemerken, wie weit in diesem wichtigen Punkte Locke der kantischen Vernunftkritik vorgearbeitet hat. Die Person ist Einheit des Bewußtseins, welches letztere nicht das Wesen betrifft, sondern bloß die Vorstellungen. Es wäre denkbar, daß die Vorstellungen verschiedener Substanzen in der Continuität eines Bewußtseins zusammengehalten werden, dann bilden diese verschiedenen Substanzen eine Person; ebenso ist es denkbar, daß ein und dasselbe

[1] Ess. II, ch. 25, § 11. — [2] Ess. II, ch. 26, § 2. — [3] Ess. II, ch. 27, § 3.

Wesen in verschiedenen, durch kein Band der Erinnerung verknüpften, durch keine Continuität der Vorstellungen vereinigten Stadien des Bewußtseins erscheint, dann bildet eine Substanz mehrere Personen, wie es in der Lehre von der Präexistenz der Seele und der Seelenwanderung wirklich der Fall ist. Wenn jener englische Bürgermeister, den Locke kannte, wirklich, wie er sich einbildete, Sokrates war, so wären Sokrates und der Mayor von Queenborough ein und dasselbe Wesen, aber keineswegs eine Person.[1]

Es giebt drei Gesetze, welche die menschlichen Handlungen regulieren: das göttliche, bürgerliche und sittliche (im Sinn der Sitte oder öffentlichen Meinung). In Vergleichung mit diesen Regeln sind die menschlichen Handlungen entweder gesetzmäßig oder gesetzwidrig, gut oder schlecht; in Rücksicht auf das erste Gesetz sind die schlechten Handlungen sündhaft, in Rücksicht auf das zweite verbrecherisch, in Rücksicht auf das dritte tadelnswerth oder schändlich, die Vergleichung mit dem, was in der öffentlichen Schätzung für gut oder schlecht gilt, giebt den Begriff des Löblichen und seines Gegentheils, läßt die Handlungen als würdig der Billigung oder Mißbilligung, als achtungswerth oder verächtlich, als sittlich oder unsittlich erscheinen und macht so den Begriff der Moralität im engeren Sinn aus. Die moralischen Beschaffenheiten sind daher Relationsbegriffe, zusammengesetzt aus einfachen Vorstellungen, denn sie vergleichen Handlungen, deren Begriff unter die gemischten Modi gehört, mit den Ideen des Guten und Bösen, die unter die einfachen Modi zählen. Gut und Uebel sind die Ursachen unserer Lust und Unlust. Eine Handlung ist gesetzmäßig oder gut, wenn sie kraft des Gesetzes unsern Zustand verbessert, angenehme Empfindungen verursacht, d. h. belohnt wird; sie ist gesetzwidrig oder schlecht, wenn sie kraft des Gesetzes unsern Zustand verschlimmert, unangenehme Empfindungen verursacht, d. h. bestraft wird. Da uns die Gesetzwidrigkeit einer Handlung als ein Uebel oder etwas Böses nur einleuchten kann, sofern sie strafwürdig ist, so folgt, daß jedes Gesetz mit der Vorstellung von Lohn und Strafe verbunden sein muß. Nur dadurch können Gesetze Motive werden, daß meine Handlungsweise mein Ansehen und meine Achtung in den Augen der Welt, d. h. meinen öffentlichen Werth erhöht oder vermindert, diese Vorstellung ist eines der stärksten und wirksamsten Motive des menschlichen Willens. In so vielen Fällen wollen wir uns der Strafe des

[1] Ess. II, ch. 27, § 1—6; § 6—29. Bef. § 14—17; § 23.

göttlichen und bürgerlichen Gesetzes lieber aussetzen, als der öffentlichen Verunglimpfung; mag z. B. der Zweikampf als gottlos und verbrecherisch gelten, so lange die öffentliche Meinung oder die Standessitte denselben als eine tapfere und ehrenhafte That ansieht, wird man fortfahren sich um der Ehre willen zu duelliren.[1]

Ich fasse zum Abschluß dieses Kapitels die Lehre von den zusammengesetzten Vorstellungen in folgendes Schema zusammen:

Einfache Vorstellungen					
zusammengesetzte					
Modi		Substanzen	Relationen		
einfache	gemischte	Geist	Causalität	Uebereinstimmung	
Raum, Zeit	abstracte	Körper		Identität	Handlung
Abstand, Dauer	Thätigkeits-	Gott		Person	und Gesetz
Ort, Augenblick	begriffe			Ich	Moralität.
Maß					
Unermeßlichkeit					
Ewigkeit					
Zahl					
Unendlichkeit					
—					
Kraft					
thätige Kraft					
Wille, Freiheit					

Sechstes Capitel.

C. Werth und Gebrauch der Vorstellungen und Worte.

I. Die Geltung der Vorstellungen.

1. Klarheit.

Zum ersten mal hat Locke den durch den Empirismus geforderten Versuch gemacht, durch eine Analyse der Wahrnehmung als der Quelle aller Erfahrung das Alphabet der menschlichen Vorstellungen darzuthun, die Elementarvorstellungen und die Hauptarten ihrer Verbindung. Erst nachdem dieser Einblick gewonnen ist, läßt sich die Frage nach dem Umfange und der Art der menschlichen Erkenntniß stellen. Nicht unmittelbar. Jede Wahrheit fordert 1) Uebereinstimmung der Menschen in ihren Vorstellungen, einen Vorstellungsverkehr, einen Ideenaustausch, der nur möglich ist durch die Zeichen der Sprache, 2) Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten, sonst

[1] Ess. II, ch. 28, § 3—15.

haben die Vorstellungen keinen Erkenntnißwerth. Die beiden schon vielfach berührten Vorfragen betreffen daher die Geltung der Vorstellungen und die der Worte.

Damit die Vorstellungen zur Erkenntniß gebraucht werden können, sind zwei Bedingungen nöthig: Klarheit und Objectivität.

Zur sichern Ausprägung der Vorstellung gehört Klarheit (im engern Sinn), Deutlichkeit, Bestimmtheit. Die Vorstellung ist klar, wenn sie wirklich percipirt und nicht gehindert wird durch einen zu schwachen Eindruck oder eine zu geringe Empfänglichkeit, sie ist deutlich, wenn sie von jedem andern Object unterschieden werden kann, sie ist bestimmt, wenn alle in ihr enthaltenen oder zu ihr erforderlichen Merkmale vollständig vorhanden und wohlgeordnet sind. Das Gegentheil der klaren Vorstellung ist die dunkle, das der deutlichen und bestimmten ist die verworrene. Wenn wir vom Leoparden nur so viele Merkmale klar vorstellen, als er mit dem Panther gemein hat, so können wir den Leoparden vom Panther nicht unterscheiden, unsere Vorstellung ist undeutlich, weil sie nicht vollständig ist; wenn wir vom Tausendeck zwar die Zahl, aber nicht die Figur deutlich vorstellen, so ist die Vorstellung theils klar, theils verworren.[1]

2. Objectivität.

Realität, Angemessenheit, Richtigkeit.

Zur Objectivität der Vorstellung gehört: 1) daß überhaupt etwas Wirkliches vorgestellt, 2) daß dieses wirkliche Object nicht defect oder mangelhaft, sondern vollständig und angemessen vorgestellt wird, 3) daß die Vorstellung ihrem Originale (dem Dinge, worauf sie sich bezieht) entspricht und mit demselben übereinstimmt. Die erste Bedingung giebt den Charakter der Realität, die zweite den der Angemessenheit, die dritte den der Wahrheit oder Richtigkeit; in der ersten Rücksicht unterscheiden sich die Vorstellungen als wirkliche und chimärische (real and fantastical), in der zweiten als adäquate und inadäquate (adequate and inadequate), in der dritten als wahre und falsche (true and false) oder besser gesagt als richtige oder unrichtige (right or wrong). Diese letzte Unterscheidung weist schon auf das Gebiet der Erkenntniß, denn Wahrheit und Irrthum sind nicht in den Vorstellungen, sondern in den Urtheilen enthalten, die

[1] Ess. II, ch. 29.

Vorstellungen sind nicht als solche wahr oder falsch, sondern als Prädicate der Dinge.[1]

Aber das Wichtige ist, daß die obigen Unterscheidungen nicht bloß gemacht, sondern auf unsere Vorstellungsarten angewendet und deren Charakter und Geltung unter den bezeichneten Gesichtspunkten geprüft werden. Wie verhält es sich mit der Realität, Angemessenheit, Wahrheit oder Richtigkeit, mit einem Worte mit der Objectivität unserer einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen, der Modi, Substanzen und Relationen?

Was die einfachen Vorstellungen und deren einfache Modi betrifft, so beantwortet sich die Frage leicht, sie ist dadurch beantwortet, daß jene bereits als „Originalvorstellungen" erkannt sind. Die Elementarvorstellungen sind als Wahrnehmungsobjecte unmittelbar einleuchtend, sie sind klar, reell, adäquat, und eine Täuschung ist nicht möglich, sobald man den Unterschied der primären und secundären Qualitäten wohl beachtet.[2]

Die gemischten Modi und Relationen sind das Werk des menschlichen Verstandes, in dieser Bildung besteht ihre Realität, sie sind Bilder ohne Vorbilder, also Originale oder Urbilder (archetypes), die nur sich selbst vorstellen und darum reell und adäquat, klar und gültig sind, sobald die Eigenschaften, aus denen sie zusammengesetzt werden, sich miteinander vertragen. Wie das Dreieck, das wir aus räumlichen Elementen construiren, so sind die Begriffe des Muthes, der Gerechtigkeit u. s. f., die wir aus gegebenen Elementarvorstellungen zusammendenken, Originale in uns, und es kann in diesem Fall nicht gefragt werden, ob diese Vorstellungen mit irgendwelchen Dingen übereinstimmen, sondern ob der Eine dieselbe Vorstellung z. B. von der Gerechtigkeit hat als der Andere, ob mein Begriff dem Originale entspricht, welches ich im Andern voraussetze?[3]

Anders verhält es sich mit dem Begriff der Substanz, durch den ein Ding entweder als Träger oder als Inbegriff zusammenbestehender Eigenschaften vorgestellt werden soll. In beiden Fällen ist die Substanz ein Abbild ohne Vorbild, denn als das, was den Eigenschaften zu Grunde liegt, ist das Ding gänzlich unbekannt und als Totalität sämmtlicher Eigenschaften nie völlig bekannt, daher die Substanz entweder als ein Begriff ohne Vorstellung oder als eine unvollständige

[1] Ess. II, ch. 30—32. — [2] Ess. II, ch. 30, § 2; ch. 31, § 2. — [3] Ess. II, ch. 30, § 4; ch. 31, § 3. 5. 14.

und mangelhafte Vorstellung eine durchaus inadäquate Idee ist. Verbinden wir aber in der Vorstellung eines Dinges Eigenschaften, die in der Wirklichkeit sich nie beisammen finden, so ist der Begriff der Substanz chimärisch, wie z. B. die Vorstellung eines Centauren.[1]

3. Association.

Es giebt in unserer Vorstellungswelt natürliche Verwandtschaften, vermöge deren sich gewisse Vorstellungen leicht und unwillkürlich zueinander gesellen. Diese Verbindungsart ist die „Association". Nun trifft es sich bei jedem Menschen, daß unter dem Einfluß der Affecte, Gewohnheiten und Schicksale mancherlei höchst seltsame und naturwidrige Vorstellungsverwandtschaften geschlossen werden, die so hartnäckig zusammenhängen, daß Vernunft und Urtheil nichts dagegen vermögen. Jedes Individuum, sagt Locke, hat seine Narrheiten: er meint die sogenannten Idiosynkrasien, die in zufällig veranlaßten, allmählich befestigten, unüberwindlich gewordenen Associationen gewisser Vorstellungen ihren Grund haben sollen.[2]

II. Die Geltung der Worte.

1. Die kritische Frage.

Die Mittheilung unserer Vorstellungen geschieht durch die Sprache, sie fordert die Erfindung vernehmbarer und verständlicher Zeichen (articulirter Laute), ohne welche ein Vorstellungsverkehr nicht oder nur in beschränktestem Maße stattfinden könnte. Die Worte sind unmittelbare Zeichen der Vorstellungen, nicht der Dinge, sonst müßten bekannte Worte auch bekannte Dinge, Wortkenntniß auch Sachkenntniß sein. Jedermann erkennt leicht das Gegentheil. Die Worte für Zeichen der Dinge zu halten ist daher einer unserer Grundirrthümer, eine der schlimmsten, der Erkenntniß und ihrem Fortschritt schädlichsten Selbsttäuschungen. Sie sind, genau zu reden, die Zeichen, womit der Sprechende *seine* Vorstellungen ausdrückt. Und da wir die Sprache als eine bereits erfundene und fortgepflanzte empfangen, dieselbe nicht erst machen, sondern in sie hineingeboren werden, so lernen wir viele Worte früher kennen, als die Vorstellungen, welche sie bezeichnen. Daher sind bekannte Worte nicht auch bekannte Vorstellungen.[3] So unentbehrlich der Gebrauch der Worte

[1] Ess. II, ch. 31, § 6. 8. 13; ch. 32, § 18. — [2] Ess. II, ch. 33. — [3] Ess. III, ch. 5, § 15.

zur Aufbewahrung, Mittheilung, Erweiterung unſerer Vorſtellungen iſt[1], ſo leicht, vielfältig, ja unvermeidlich erſcheint deren mißbräuchliche Anwendung; um ſo nothwendiger iſt die Sichtung, die den richtigen vom falſchen Wortgebrauch unterſcheidet und Geltung und Werth der Worte aufklärt, welche auf dem geiſtigen Markte ſo viel bedeuten als das Geld im Handel. Jede herkömmliche und falſche Geltung gehört zu den «idola fori», welche ſchon Bacon erleuchtet hatte. Auch hier finden wir Locken in völliger Uebereinſtimmung mit Bacon.

Die Bedeutung der Worte ſind die Vorſtellungen, ihr Zweck iſt die Verſtändlichkeit. Die erſte Bedingung alles gegenſeitigen Verſtehens iſt daher, daß man klar und einverſtanden iſt über die Bedeutung der Zeichen; ſonſt ſtreitet man ins Endloſe mit Worten, bei denen ſich jeder etwas anderes denkt. Dieſe Erfahrung hatte Locke an ſeinen Freunden in Oxford wiederholt gemacht und daraus den Anlaß zu einer Unterſuchung geſchöpft, die ihn bis auf den Urſprung der Vorſtellungen zurückführte. Schon die Thatſache, daß die Worte ſo viele Uneinigkeit nicht bloß möglich machen, ſondern verurſachen, beweiſt, welchen Antheil die Willkür an ihrer Erfindung und Geltung hat.

Worte bedeuten Vorſtellungen und bedürfen daher der Erklärung oder Definition. Einfache Vorſtellungen oder Sinnesempfindungen laſſen ſich nicht definiren, es können nur ſolche Worte erklärt werden, welche zuſammengeſetzte Vorſtellungen oder Begriffe bezeichnen. Nun war die Mittheilbarkeit der Vorſtellungen bedingt durch deren Verallgemeinerung vermöge der Abſtraction; es ſind daher die allgemeinen Begriffe (abstract ideas), welche durch erklärbare Worte bezeichnet werden.[2] Demnach iſt die kritiſche Frage: *was gelten die Worte als Zeichen der Gattungen und Arten?* Die Bildung ſolcher abſtracter Vorſtellungen und ihrer Wortzeichen iſt nach Locke „ein Kunſtgriff des Verſtandes (an artifice of understanding)", wodurch die Mittheilung außerordentlich erleichtert und die Objecte dergeſtalt zuſammengefaßt werden, daß wir ſie wie im Compendium betrachten und von ihnen ſprechen können „als wären ſie in Bündeln (as it were in bundles)".[3]

---

[1] Ess. III, ch. 9, § 1. — [2] Ess. III, ch. 4, § 7—11; ch. 3, § 9—12. — [3] Ess. III, ch. 3, § 20; ch. 5, § 9.

Digitized by Google

2. Real- und Nominalwesen.

Die Frage nach der Geltung der Worte, sofern sie Begriffe (Gattungen und Arten) bezeichnen, betrifft den sachlichen Werth derselben und muß deshalb aus dem Werth der Begriffe beurtheilt werden, sofern diese die Natur oder das Wesen der Objecte ausdrücken. Wir verstehen aber unter dem Wesen der Objecte (essence) den Inbegriff und Grund ihrer Eigenschaften, d. i. diejenige Verfassung, aus welcher die Eigenschaften folgen. Ist das Object ein von unserer Vorstellung unabhängiges Ding, ein Werk und eine Bildung der Natur, so ist sein Wesen „real"; ist es dagegen bloß unsere Vorstellung, ein Werk und eine Bildung des Verstandes, so ist sein Wesen im Begriff vollständig befaßt, im Wort vollkommen bezeichnet, daher „nominal" (real essence und nominal essence). Wenn es einen Begriff gäbe, der dem Realwesen der Dinge auf den Grund sehen und dasselbe vorstellen könnte, wie es ist, so würde dieser Begriff und sein Zeichen völlig reale Geltung haben. Einen solchen Begriff giebt es nicht. Wenn es aber einen Begriff giebt, der diese Rolle spielen möchte, der das verborgene Realwesen der Dinge vorzustellen beansprucht, so hat ein solcher Begriff gar keine reale, sondern bloß nominale Geltung. So verhält es sich mit dem Begriff und Wort der Substanz, die mithin ein bloßes Nominalwesen bezeichnet.

Die Natur bildet ihre Objecte auf eine von unserer Vorstellung unabhängige und uns verborgene Weise; darum fällt hier das Realwesen mit dem Begriff davon nicht zusammen, der letztere ist mithin bloß nominal. Unser Verstand bildet auch Objecte, indem er sie vorstellt auf eine willkürliche und ihm erkennbare Weise, bei diesen Verstandesdingen fällt daher das Wesen mit dem Begriff, das Realwesen mit dem Nominalwesen zusammen; diese Begriffe und ihre Zeichen haben zugleich reale und nominale Geltung: so verhält es sich mit den Modi und Relationen. Wir machen die mathematischen und moralischen Vorstellungen, sie sind, was sie sind, und nichts weiter; in der Vorstellung des Dreiecks, wie in der des Muthes, der Dankbarkeit, der Gerechtigkeit u. s. f. fällt das Wesen mit dem Begriff vollständig zusammen, und wo es nicht geschieht, läßt sich der Begriff berichtigen und ausbilden. Gewöhnlich lernen wir hier das Wort früher kennen als die Vorstellung, welche nachträglich entwickelt wird.[1]

[1] Ess. III, ch. 3, § 14—18; ch. 5, § 10—15.

3. Gattungen und Arten als Nominalweſen.

Die kritiſche Wortſchätzung unterſcheidet daher genau, unter welche Begriffsclaſſe die Gattungen und Arten gehören, deren Zeichen die Worte ſind: ob ſie Modi und Relationen vorſtellen oder Subſtanzen. Im letztern Falle iſt es keineswegs die Natur, welche Gattungen und Arten vorbildet, ſondern es iſt lediglich der Verſtand, der dieſe Begriffe willkürlich bildet und fälſchlich für Abbilder oder Nachbilder hält. Die Natur macht die Aehnlichkeit der Dinge[1], die dem Verſtande einleuchtet und ihn bewegt, Arten zu machen, deren logiſche Ordnung er für die Ordnung der Natur hält. Der logiſche Begriff der Gattung und Art giebt ſich für einen Inbegriff weſentlicher Merkmale, aber in der Natur giebt es keine allgemeinen Dinge, ſondern nur einzelne, in den einzelnen Dingen giebt es keinen Unterſchied weſentlicher und unweſentlicher Merkmale, ſie ſind, was ſie ſind; alles, was zu ihrem Beſtande gehört, iſt weſentlich.[2] So gut wir uns Arten vorſtellen können ohne alle Wahrnehmung, z. B. Geiſter höherer Ordnung (deren Daſein nach Locke höchſt wahrſcheinlich iſt), ſo wenig iſt der Artbegriff überhaupt auf irgendwelche Wahrnehmung gegründet.[3] Er iſt, wie die Subſtanz ſelbſt, ein Begriff ohne Vorſtellung. Der Verſtand iſt artbildend, nicht die wahrnehmbare Natur. Wenn die Natur Arten bildete, ſo müßte ſie nach Begriffen und Zwecken verfahren, was eine grobe Weiſe iſt, die Natur zu anthropomorphiſiren, ſo dürfte ſie dieſe Zwecke nicht durch Mißgeburten verfehlen, ſo müßten die Mißgeburten auch Arten ſein, ſo könnte die Fortpflanzung nur innerhalb derſelben Art ſtattfinden und keine Baſtardzeugung dürfte der Natur das Concept verrücken, ſo müßten die Typen ſich unveränderlich erhalten, die Grenzen jeder Art feſtgehalten werden, während in der Natur die Typen variabel und die Grenzen flüſſig ſind.[4] So hat Locke durch ſeine Unterſuchung des Verſtandes den Artbegriff aus Gründen bekämpft, welche ſein Landsmann Darwin wiederholt und auf eine ſolche Fülle naturgeſchichtlicher Thatſachen geſtützt hat, daß dieſer Begriff, wie er bisher gegolten, in der Naturwiſſenſchaft das Feld räumt.

4. Die Partikeln.

Zur angemeſſenen Bezeichnung der Gedanken, zum richtigen Sprechen, zur treffenden Satzbildung und Verkettung der Sätze

[1] Ess. III, ch. 6, § 36. — [2] Ess. III, ch. 6, § 4. — [3] Ess. III, ch. 6, § 11 und 12. — [4] Ess. III, ch. 6, § 14—20; § 23—27.

dienen die sogenannten Formwörter (particles), deren Wichtigkeit Locke in dieser Rücksicht ausdrücklich und mit seinem Sinne hervorhebt. Ohne solche Wörter, wie Präpositionen, Conjunctionen u. s. f., ist der Gedankenausdruck höchst unvollkommen; jede zu geringe Distinction ihrer Bedeutung, jede falsche oder auch nur ungenaue Anwendung macht den Gedankenausdruck schief oder sinnlos.[1]

III. Der Gebrauch der Worte.

1. Die Unvollkommenheit der Sprache.

Die Worte überhaupt haben den Zweck, Vorstellungen auszudrücken und mitzutheilen, diese Mittheilung zu erleichtern und zu beschleunigen, durch dieselbe den menschlichen Vorstellungskreis zu erweitern, d. h. Kenntnisse zu verbreiten.[2] Wenn sie diesen Zweck erfüllen, so werden sie richtig gebraucht, dagegen falsch, wenn sie ihn verfehlen. Ist das Medium, wodurch im geistigen Verkehr die Vorstellungen aus- und eingehen, trüb, so trübt sich der menschliche Vorstellungskreis, es ist daher zur Läuterung unseres Verstandes durchaus nothwendig, daß man den fehlerhaften Gebrauch der Worte bemerkt und verhütet. Die Schuld liegt zum Theil in der Sprache selbst, in der Beschaffenheit und Unvollkommenheit ihrer Zeichen, zum Theil und zwar zum größten in den Sprechenden, welche die Worte unkritisch brauchen.

Es ist natürlich, daß in den Begriffen, welche der Verstand bildet und vorbildet, die Vorstellungen der Einzelnen sehr verschieden und die Worte daher sehr vieldeutig sind. So hat jeder seine eigne Ansicht von Ehre, Gerechtigkeit, Glaube, Religion, Kirche u. s. f., die Gespräche über solche Dinge beweisen, wie sich jeder in seiner Vorstellung als Hausherr fühlt. Werden Bücher darüber geschrieben, die öffentliches Ansehen erhalten, so muß deren Sinn erklärt und die Erklärungen müssen wieder erklärt werden; die Commentare namentlich der Gesetzbücher nehmen kein Ende, da die Commentare selbst wieder der Commentare bedürfen. Es kann nicht anders sein, denn die Vorstellungen, welche das Thema bilden, sind willkürliche Producte, und das Band zwischen Wort und Vorstellung ist ebenso willkürlich.[3]

---

[1] Ess. III, ch. 7. — [2] Ess. III, ch. 10, § 23–25. — [3] Ess. III, ch. 9.

2. Der Mißbrauch der Sprache.

Dieſe Schuld liegt in der Sprache, die andere liegt in den Sprechenden, welche in ihrer Schätzung der Sprache, in ihrem Gebrauch der Worte ſich unkritiſch verhalten: in der Schätzung der Sprache, wenn ſie meinen, daß die Worte Dinge bezeichnen oder daß mit dem Wort der Begriff feſtſteht, als ob das Band zwiſchen beiden nothwendig wäre. Bezeichnet das Wort „Stoff oder Materie" etwas anderes als eine Vorſtellung? Iſt etwa mit dem Wort „leben" der Begriff des Lebens ſchon feſtgeſtellt?[1]

Will man verſtändlich ſprechen, ſo verbinde man das Wort mit der klaren und deutlichen Vorſtellung durch ein feſtes und dauernd gültiges Band. Wenn man eine dieſer Bedingungen nicht erfüllt, ſo hat man den Zweck der Sprache durch eigene Schuld verfehlt. Die Folge iſt Verwirrung. Die erſte Bedingung wird in der gröbſten Weiſe verletzt, wenn die Worte nicht bloß Vorſtellungen, ſondern Dinge und zwar ſolche Dinge bezeichnen wollen, von denen es keine Vorſtellungen giebt: das ſind die völlig ſinnloſen Worte, welche in der Philoſophie ihr Weſen treiben, wie die platoniſche Weltſeele, die Kategorien und ſubſtantiellen Formen der Ariſtoteliker, die Atome der Epikureer, der horror vacui, die Gattungen, Arten, Zwecke in der Natur u. ſ. f.[2] Oder man macht Worte ohne beſtimmte und klare Vorſtellung, Worte, hinter denen nichts iſt, leere Worte; es iſt als ob man den Titel eines Buchs kennt, aber auch bloß den Titel, ohne jede Kenntniß des Inhalts.[3] Oder man giebt ſtatt der Begriffe Bilder und macht Redekünſte täuſchender Art (arts of fallace), die den Verſtand leer laſſen und die Phantaſie verführen.[4] Oder man ſpielt mit dunkeln Worten, um den Schein des Tiefſinns zu haben, und ſtreitet darüber, um ſich das Anſehen des Scharfſinns zu geben: das ſind die unnützen Subtilitäten, die Bollwerke der Scholaſtiker, die das Leben in nichts gefördert, die Wiſſenſchaft verödet, die Religion verdunkelt, den Unſinn befeſtigt, den Fortſchritt gehemmt und die Geringſchätzung des natürlichen Verſtandes und der mechaniſchen Künſte bewirkt haben, durch die doch allein der Fortſchritt geſchah. Hier finden wir Locken in derſelben polemiſchen Haltung gegen das «munus professorium» als Bacon.[5]

---

[1] Ess. III, ch. 10, § 15—17. — [2] Ess. III, ch. 10, § 14. — [3] Ess. III, ch. 10, § 2 und § 26. — [4] Ess. III, ch. 10, § 34. — [5] Ess. III, ch. 10, § 6—10.

Alle die angeführten Fälle variiren ein Thema: den Mißbrauch der Sprache, wenn Worte in Umlauf gesetzt werden ohne entsprechende Vorstellungen, leere Worte; der entgegengesetzte Mißbrauch sind Vorstellungen, denen das entsprechende Wort fehlt, welches sie zusammenfaßt und mittheilbar macht, unbestimmte und lose Vorstellungen. Worte ohne Vorstellungen gleichen dem Titel ohne Buch, Vorstellungen ohne das bezeichnende Wort gleichen den losen Druckbogen ohne Einband und Titel. Kann man seine Vorstellungen nicht benennen, so ist man genöthigt, endlose Umschreibungen zu machen, aus denen niemand klug wird.[1]

Endlich der dritte Fall: man hat Vorstellungen und Worte, aber ohne festes und sicheres Band, der Gebrauch der Worte schwankt, jetzt hat dasselbe Wort diese, jetzt eine andere Bedeutung, oder dieselbe Vorstellung wird bald so, bald anders ausgedrückt: das giebt ein Kauderwälsch (gibberish), das alles verwirrt. Ein solches Sprechen gleicht einem Handel, wo dieselbe Waare unter verschiedenen Namen gehen oder dasselbe Geldstück in verschiedenen Werthen gelten soll, es gleicht einer Rechnung, in welcher die Ziffer 3 auch einmal die Zahl 8 bedeutet.[2]

Der Mißbrauch der Worte ist die Quelle aller Mißverständnisse und darum eine Hauptursache unserer Irrthümer. Die Einsicht in den Werth und richtigen Gebrauch der Worte verhütet den Irrthum und bahnt den Weg zur Wahrheit.

Siebentes Capitel.

D. Die menschliche Erkenntniß. Vernunft und Glaube.

I. Die Erkenntniß.

1. Arten, Grade, Umfang.

Alle Erkenntnißobjecte sind Vorstellungen. Was nicht vorgestellt werden kann, liegt jenseits der Erkenntnißgrenze; die Erkenntniß selbst ist aber nicht bloß Vorstellung, sondern Einsicht in das Verhältniß der Vorstellungen, in deren Uebereinstimmung oder Widerstreit (agreement and disagreement or repugnance). Das ist das durchgängige Thema aller Erkenntniß; daraus folgt die Bestimmung ihrer Arten, ihrer Grade und ihres Umfangs.

[1] Ess. III, ch. 10, § 27 und 31. — [2] Ess. III, ch. 10, § 5 und 31.

Das Vorſtellungsverhältniß hat vier Fälle: Identität und Verſchiedenheit, Beziehung, nothwendige Verknüpfung und Realität. Die Unterſcheidung zweier Farben exemplificirt den erſten Fall, die Gleichheit zweier Dreiecke den zweiten, die magnetiſche Eigenſchaft des Eiſens den dritten, die Realität der Gottesidee den letzten.[1]

Wenn das Verhältniß der Vorſtellungen unmittelbar einleuchtet (wie z. B. der Unterſchied zwiſchen Gelb und Blau), ſo iſt die Erkenntniß unmittelbar gewiß, anſchaulich oder intuitiv; wird das Verhältniß durch Zwiſchenvorſtellungen oder Mittelglieder erkannt, ſo iſt die Erkenntniß vermittelt, auf Beweiſe gegründet oder demonſtrativ, alle mittelbare Gewißheit hat ihr Princip in einer unmittelbaren, alle Beweiſe ſind zuletzt von unmittelbaren Einſichten abhängig, die demonſtrative Erkenntniß gründet ſich daher auf intuitive. Alle ſichere Erkenntniß iſt eines von beiden. Was ſich nicht entweder unmittelbar anſchauen oder beweiſen läßt, wird nicht eigentlich gewußt, ſondern geglaubt, und hat nicht den Charakter der Gewißheit, ſondern der Wahrſcheinlichkeit. Jede Erkenntniß, die nicht intuitiv oder demonſtrativ iſt, fällt in das Gebiet der Meinung oder des Glaubens (faith or opinion). Zwiſchen der ſicheren Einſicht und der bloßen Meinung liegt die Erkenntniß der Dinge außer uns, die ſich auf ſinnliche Vorſtellungen gründet: das ſogenannte ſenſitive Wiſſen. Unſer eigenes Daſein erkennen wir intuitiv, das Daſein Gottes demonſtrativ, das Daſein der Körper ſenſitiv.[2]

Die Vorſtellungsgrenze kann die Erkenntniß in keinem Fall überſchreiten. Die anſchauliche Erkenntniß reicht nur ſo weit als die unmittelbare Vergleichung der Vorſtellungen, die demonſtrative nur ſo weit als die verknüpfende Kette der Mittelglieder. Es giebt Dinge, von denen wir gar keine Vorſtellungen haben und haben können, es giebt Objecte, die wir zwar vorſtellen, aber ſo mangelhaft und beſchränkt, daß ſie ſo gut als unbekannt bleiben. Unſere Vorſtellungswelt reicht lange nicht ſo weit als die wirkliche Welt, das Gebiet unſerer Erkenntniß reicht lange nicht ſo weit als das unſerer Vorſtellungen. Daher iſt das Feld unſeres Nichtwiſſens bei weitem größer als das unſeres Wiſſens.[3]

Es wäre thöricht zu meinen, daß die Welt aufhört, wo unſere Vorſtellungen oder unſere Beweiſe am Ende ſind; es giebt Objecte,

[1] Ess. IV, ch. 1, § 1—7. — [2] Ess. IV, ch. 2, § 1—14. — [3] Ess. IV, ch. 3, § 1—6; § 22.

deren Daſein und Beſchaffenheit wir nicht faſſen können, zu denen wir uns verhalten, wie der Blinde zur Farbe oder der Blick des Maulwurfs zu dem des Adlers, wir dürfen unſere Geiſtesſpanne nicht für den Umfang des Univerſums halten.[1] Wovon es keine Vorſtellungen giebt, davon giebt es auch keine Erkenntniß, keine Beweiſe. Keine unſerer Vorſtellungen trägt bis zur Subſtanz oder zum Weſen der Dinge, wir wiſſen nicht, was die Dinge, welche wir Körper und Seele nennen, an ſich ſind, wir können weder die Denkunfähigkeit der Materie noch die Immaterialität der Seele beweiſen. Aber die Beweisbarkeit (Erkennbarkeit) einer Sache verneinen, heißt noch nicht deren Daſein in Abrede ſtellen; wenn die Immaterialität der Seele für unbeweisbar erklärt wird, ſo gilt darum nicht ihre Materialität für bewieſen oder beweisbar, vielmehr gilt ſie für ebenſo unbeweisbar. Die großen Gegenſtände der Moral und Religion werden daher nicht erſchüttert, wenn die Unterſuchung des menſchlichen Verſtandes die Unzulänglichkeit gewiſſer Beweiſe ſowohl für als wider darthut. An dieſer Stelle bemerken wir eine faſt wörtliche Parallele zwiſchen Locke und Kant.[2]

Aber auch innerhalb der engen Grenzen unſerer Vorſtellungswelt ſind wir auf ein noch weit geringeres Maß der Erkenntniß beſchränkt, da entweder den Vorſtellungen, welche wir haben, theils die Klarheit, theils die nöthige Verknüpfung durch Mittelglieder fehlt; oder Vorſtellungen, die wir haben könnten, ſich nicht in unſerem Beſitze finden: es fehlt nicht an der Fähigkeit, aber am Vorrath. Die großen Weltkörper ſind zu entfernt und jene Körpertheilchen, von deren Geſtalt, Gruppirung, Bewegung die Erſcheinungen abhängen, ſind zu klein, um deutliche Wahrnehmungsobjecte zu bilden. Wir ſind nicht im Stande, die kleinſten Körpertheile zu erkennen, deren Wirkſamkeit und primäre Beſchaffenheiten die Urſache aller ſecundären Qualitäten ausmachen; wir bleiben über dieſe Urſache, über die eigentliche Wirkſamkeit der Körper im Dunkeln. Von andern Geiſtern außer uns wiſſen wir nichts, von den Körpern wenig. Aber ſelbſt wenn wir die Einſicht hätten, welche uns fehlt, wenn wir die körperlichen Urſachen z. B. unſerer Licht- und Farbenempfindung aus der Wirkſamkeit der kleinſten Theile zu erkennen vermöchten, ſo würde damit die Wirkung ſelbſt noch lange nicht erklärt ſein. Die Urſache iſt Bewegung, die Wirkung iſt Empfindung; die Urſache iſt mechan-

[1] Ess. IV, ch. 3, § 23. — [2] Ess. IV, ch. 3, § 6.

iſch, die Wirkung ſenſibel; das Mittelglied, wodurch Bewegung ſich in Wahrnehmung oder Perception umwandelt, fehlt in unſerer Vorſtellung. Hier liegt der Mangel in der beſchränkten Natur unſerer Vorſtellungen; ein anderer ſelbſtverſchuldeter Mangel liegt in der beſchränkten Bildung und Entwicklung derſelben. Da fehlen uns eine Menge Vorſtellungen, die wir haben könnten, wir haben ſie nicht erworben, wir haben uns mit Worten begnügt, mit Rechenpfennigen ſtatt baarer Münze, und wenn wir die Marken einlöſen, die Worte mit Vorſtellungen belegen wollen, finden wir den Beutel leer, es fehlt am Baaren. Dieſer mangelhafte Bildungszuſtand trifft ganze Zeitalter, insbeſondere jene Art der ſcholaſtiſchen und gelehrten Weltbildung, welche die Philoſophie ſeit Bacon mit ſo vielem Nachdrucke bekämpft; jene unfruchtbare und öde Büchergelehrſamkeit, die ſich in dem „dichten Walde der Worte" dergeſtalt verloren und verirrt hatte, daß ſie den Pfad der Erfahrung und Entdeckung gar nicht mehr ſah. Hätte man ſtatt der wirklichen Beobachtung des Himmels und der Erforſchung der Erde nur Bücher über Aſtronomie und Geographie geleſen, nur über Hypotheſen geſtritten und ſelbſt Seereiſen nur auf gut Glück unternommen, ſo würde man nie die Wege über den Aequator und um die Erde gefunden haben, und die Vorſtellung der Antipoden wäre noch heute eine Ketzerei. Wir hören Bacon reden![1]

2. Traum und Wirklichkeit.

Aber wie groß oder gering der Umfang unſerer Erkenntniß auch ſein möge, jedenfalls haben wir es in derſelben bloß mit unſeren Vorſtellungen zu thun. Unſere Erkenntnißobjecte ſind Erſcheinungen in uns, Vorſtellungen, was unſere Traumbilder auch ſind. Wie unterſcheidet ſich nun das Erkenntnißobject vom Traumbild? Jenes habe, ſo heißt es, den Charakter der Wirklichkeit, dieſes den der Einbildung! Aber wie unterſcheiden ſich Traum und Wirklichkeit? Hier ſteht Locke derſelben Frage gegenüber, welche Descartes in ſo tiefe Zweifel verſtrickt hatte.[2] Woran erkennen wir, daß wir im Wachen nicht auch träumen, daß die Welt, die wir vorſtellen, und das Leben, das wir führen, nicht ebenfalls Traum iſt? Das unterſcheidende Kennzeichen liegt nach Locke darin, daß den Traumvorſtellungen zwei

[1] Ess. IV, ch. 3, § 24—30. Vgl. beſonders § 30. — [2] Vgl. meine Geſchichte der neuern Philoſophie, Bd. I (Descartes), 4. Aufl., 2. Buch, 2. Cap., Seite 295 u. ff.

Merkmale fehlen, welche die Weltvorstellungen haben: die Realität der Empfindung und die Objectivität der Vorstellung, d. h. die Uebereinstimmung der Begriffe mit den Objecten, die Uebereinstimmung, deren Erkenntniß den Charakter der Wahrheit ausmacht. Es ist ein Unterschied, ob die Sensationen von außen bewirkt oder von uns geträumt werden, ob wir z. B. das Gebranntwerden träumen oder wirklich erleben, ob wir heile Haut behalten oder Brandwunden haben. Hier macht die Wahrnehmung die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit. Wir bilden Begriffe, mathematische und moralische, wodurch eine Reihe anderer Vorstellungen bedingt sind, Begriffe, die sich zu einer Reihe anderer Vorstellungen verhalten, wie die Urbilder zu den Abbildern, zwischen denen Uebereinstimmung oder Widerstreit, d. h. dasjenige Verhältniß stattfindet, in dessen Einsicht Erkenntniß und Wahrheit besteht. Dieser nothwendige Zusammenhang der Vorstellungen, diese Wahrheit, die überall gilt, wo dieselben Vorstellungen gebildet werden, diese objective oder allgemeine Gültigkeit der Vorstellungen fehlt den Traumbildern. Mathematik und Moral werden nicht erträumt. Hier macht die Erkenntniß die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit. Wer diese Grenzen nicht anerkennt, diese Unterschiede zwischen Traum und Wirklichkeit noch bezweifelt, der muß alles für Traum halten, auch den eigenen Zweifel, der damit aufhört, ein wirklicher Zweifel zu sein.[1]

3. Wahrheit und Grundsätze.

Der Ausdruck der Vorstellungen sind die Worte, der Ausdruck der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen die Sätze. Wenn die Worte die Vorstellungen und die Verbindung der Worte das Verhältniß der Vorstellungen richtig bezeichnen, so sind die Sätze wahr; wenn die Wahrheiten im ganzen Umfang der Vorstellungen gelten, so sind die Sätze allgemeingültig, wenn die allgemeinen Sätze durch sich selbst gewiß oder einleuchtend sind, so nennt man sie Grundsätze (Maximen oder Axiome). So wird aus einer gegebenen Vorstellung A unmittelbar erkannt, daß sie ist, was sie ist: der Satz der Identität A = A; aus der unmittelbaren Vergleichung zweier verschiedener Vorstellungen A und B, daß A nicht B ist, daß unmöglich etwas zugleich A und nicht A sein kann: der Satz des Widerspruchs; aus der Vergleichung der Größen: daß gleiche Größen, um gleiche Größen vermehrt oder vermindert, gleich sind,

[1] Ess. IV, ch. 2, § 14; ch. 4, § 1—9; ch. 11, § 8.

daß die ganze Größe gleich iſt allen ihren Theilen, daß der Theil kleiner iſt als das Ganze u. ſ. f.

Die Schule lehrt, daß es in jeder Wiſſenſchaft einige ſolcher Grundſätze giebt, aus denen alle übrigen Sätze erkannt und abgeleitet werden. Dieſe Schulweisheit iſt falſch und irrt ſich in allen Punkten. Es iſt falſch, daß es nur einige ſolcher Sätze giebt, es giebt deren zahlloſe; ſo viele Vorſtellungen unmittelbar verglichen werden können, ſo viele unmittelbar einleuchtende Vergleichungsſätze laſſen ſich aufſtellen, ſo viele ſelbſtverſtändliche Wahrheiten. Niemand hält die Sätze, daß drei weniger iſt als fünf, oder der Hügel höher iſt als das Thal, für Axiome und doch ſind ſie ebenſo unmittelbar gewiß als der Satz, daß der Theil kleiner iſt als das Ganze, oder daß A = A.

Es iſt falſch, daß dieſe Sätze die erſten und oberſten ſind, ſie ſind es ebenſowenig, als die abſtracten Begriffe früher ſind als die zuſammengeſetzten und dieſe früher als die Elementarvorſtellungen, die Wahrnehmungen und Eindrücke; im Gegentheil, ſie ſind ſpäter. Nachdem man an ſo vielen Fällen jene ſelbſtverſtändlichen Wahrheiten ſo oft erfahren hat, bringt man ſie auf ganz allgemeine und abſtracte Formeln. Noch nie hat jemand, daß drei weniger iſt als fünf oder daß drei Finger ſeiner Hand nicht alle Finger ſind, darum eingeſehen, weil er zuvor wußte, daß der Theil kleiner iſt als das Ganze.

Es iſt darum falſch, daß dieſe Sätze Grundſätze ſind, denn ſie begründen nichts; keine Wahrheit wird durch ſie gefunden, ſie tragen nichts bei weder zur Begründung noch Vermehrung der Wiſſenſchaften, ſie ſind weder Grundſätze noch Hülfsmittel. Oder meint man, daß Newton vermöge ſolcher Sätze ſeine Entdeckungen gemacht und das Syſtem ſeiner Naturphiloſophie geſchaffen habe?

Alle dieſe Sätze ſind zur Auffindung neuer Wahrheiten unnütz und im Grunde leere Wortſpielereien (trifling propositions), denn ſie variiren das Thema A = A. Vielmehr ſind ſie wegen ihrer leeren Allgemeinheit ſchädlich und können leicht ſophiſtiſch gebraucht werden, um contradictoriſche Sätze zu beweiſen. Setzt man mit Descartes das Weſen des Körpers bloß in die Ausdehnung, ſo folgt aus dem Axiom der Identität, daß es (da Körper und Raum identiſch ſind) keinen leeren Raum giebt; ſetzt man mit Locke die Grundeigenſchaften des Körpers in Ausdehnung und Solidität, ſo folgt aus dem Axiom des Widerſpruchs, daß es (da Körper und Ausdehnung

nicht identiſch ſind) eine Ausdehnung ohne Körper oder einen leeren Raum giebt.

Daher beſchränkt ſich der ganze Nutzen ſolcher Sätze, die zur Erfindung und Entdeckung nicht das mindeſte beitragen und eher verwirrend als fördernd wirken, auf die Anordnung gefundener Wahrheiten, auf deren Darſtellung und Lehrform; man muß Wahrheiten, die man lehren will, in Reih und Glied ſtellen, von gewiſſen erſten und oberſten Sätzen ausgehen und die anderen dergeſtalt folgen laſſen, daß ſie durch ihre Ordnung der Verſtand leicht faßt und das Gedächtniß leicht behält. Auch mögen ſie im Wortſtreit dazu dienen, abſurde Behauptungen handgreiflich zu machen.[1]

4. Die Erkenntniß der Dinge.

Unabhängig von unſeren Vorſtellungen iſt das Daſein der Dinge ſelbſt: der Geiſter, Körper, Gottes. Da nun unſere Erkenntnißobjecte unſere Vorſtellungen ſind, die Dinge aber unabhängig von unſeren Vorſtellungen nicht vorgeſtellt werden können, wie kann uns deren Daſein einleuchten?

Von den Geiſtern iſt uns nur das Daſein unſerer eigenen denkenden Natur erkennbar, es iſt unmittelbar gewiß, ein Object intuitiver Erkenntniß, die jeden Zweifel ausſchließt. In dieſer Anerkennung der Selbſtgewißheit nähert ſich Locke dem Grundgedanken Descartes'.[2]

Daß Dinge außer uns exiſtiren, lehrt uns die ſenſitive Erkenntniß nicht unmittelbar, ſondern durch einen Schluß, der unſere Senſationen begründet. Dieſe letzteren ſind der Erkenntniß- oder Beweisgrund für das Daſein der Körper. Wir haben ſinnliche Vorſtellungen, Sinnesempfindungen, Farben, Töne u. ſ. f. Dieſe Empfindungen ſind in uns, aber wir erzeugen ſie nicht, der Blindgeborene kann mit allem pſychiſchen Vermögen die Farbenempfindung nicht hervorbringen, weil ihm das Sehorgan fehlt, aber auch das Auge, da es im Dunkeln keine Farbenempfindung hat, iſt nicht deren erzeugender Grund. Weder unſere denkende Thätigkeit noch unſere körperlichen Organe können die Empfindungen bewirken, dieſe ſind daher Wirkungen, deren Urſachen wir ſelbſt auf keine Weiſe ſein können. Was bleibt übrig als die Einſicht, daß dieſe Empfindungen Eindrücke ſind, die von Dingen außer uns herrühren, daß es mithin ſolche Dinge giebt? In dieſem Zeugniß unterſtützen ſich die Sinne gegenſeitig,

[1] Ess. IV. ch. 5—8. Vgl. damit ch. 12, § 1—3. — [2] Ess. IV, ch. 9, § 1—3.

das Feuer, das ich ſehe, iſt zugleich das, welches mich wärmt, wenn ich ihm nah genug bin; das mich brennt, wenn ich es berühre u. ſ. f. Dieſes Zeugniß der Sinne wird beſtätigt durch das Gedächtniß, durch den Unterſchied der Sinnesempfindung und der Gedächtnißvorſtellung, es iſt ein Unterſchied, ob ich Hitze und Kälte, Hunger und Durſt wirklich empfinde oder mir dieſe Empfindungszuſtände im Gedächtniß vergegenwärtige; das Gedächtniß giebt die Vorſtellung ohne Eindruck; was alſo den Eindruck giebt, iſt nicht die bloße Vorſtellung, ſondern etwas von dieſer Unabhängiges, die Dinge außer uns. Was dieſe Dinge ihrer Subſtanz nach ſind, wiſſen wir nicht, aber daß ſie ſind, wiſſen wir ſicher vermöge der ſenſitiven Erkenntniß.[1]

5. Das Daſein Gottes.

Es iſt gewiß, daß wir *ſind*, daß wir *etwas* ſind, daß wir uns nicht ſelbſt erzeugt haben, daß unmöglich nichts die Urſache von etwas ſein kann, daß es eine Urſache der wirklichen Dinge geben muß, eine ſolche, die wirklich Urſache iſt, nicht ſelbſt wieder Wirkung, alſo eine ewige Urſache, die als Quelle aller Dinge auch Inbegriff aller Macht iſt. Es iſt gewiß, daß wir *denkender* Natur ſind, daß die Urſache denkender Naturen keine blinde, ſondern nur eine denkende oder geiſtige Macht ſein kann, ein ewiges denkendes Weſen (eternal cogitative being), dieſes Weſen iſt Gott. Daß er iſt, erkennen wir aus den gegebenen Beweisgründen mit voller Sicherheit, ſogar, meint Locke, mit größerer Sicherheit als das Daſein der Dinge außer uns. Dieſes iſt ein Object ſenſitiver Erkenntniß, das Daſein Gottes ein Object demonſtrativer, die einen höheren Grad der Gewißheit bezeichnet; der Beweis gründet ſich auf die Gewißheit unſeres eigenen Daſeins, unſerer denkenden Natur, auf die intuitive Selbſterkenntniß, dieſen höchſten Grad der Gewißheit. Darum iſt auch die Art der Beweisführung, da ſie von einer unumſtößlichen, unmittelbar gewiſſen Thatſache ausgeht, nicht ontologiſch, und Locke will ſie von dieſer ausdrücklich unterſchieden wiſſen. Der ontologiſche Beweis, welchen Locke wohl in der carteſianiſchen Form vor ſich hatte, nimmt zu ſeinem Ausgangspunkt die Vorſtellung des vollkommenſten Weſens, die willkürlich zuſammengeſetzte Vorſtellung einer Subſtanz, welche ein bloßes Nominalweſen ausdrückt.[2]

Locke gründet ſeinen Beweis auf Anſchauung und Wahrnehmung, auf deren unmittelbare Thatſachen. Unſere Wahrnehmungs-

[1] Ess. IV, ch. 11, § 4—7. — [2] Ess. IV, ch. 10, § 1—7.

objecte machen uns nur zwei Arten wirksamer Naturen erkennbar: denkende und bewegte (materielle, nicht denkende), wir sehen in der Körperwelt nur mitgetheilte Bewegung und haben von einer ersten bewegenden Ursache oder Kraft keine andere Vorstellung als die unseres Willens, der unsere Glieder bewegt. Da die Materie sich nicht selbst erzeugen kann, so ist deren erste Ursache ein schaffendes Wesen, da die Bewegung der Körper mitgetheilter Art ist, so muß deren erste Ursache ein wollendes Wesen sein; da endlich aus nicht denkenden Naturen niemals denkende hervorgehen können, so ist die erste Ursache der letztern ein denkendes Wesen. So folgt (nicht aus unserer willkürlichen Vorstellung eines vollkommensten Wesens, sondern) aus unserer nothwendigen Weltvorstellung das Dasein einer ewigen, schaffenden, wollenden und denkenden Ursache, das Dasein Gottes als eines ewigen Geistes oder als einer ewigen Weisheit.[1]

Nun läßt sich der Einwurf machen, daß die Tragweite dieser Demonstration vom Dasein Gottes nur bis zum Dasein einer ewigen Ursache oder eines ewigen Wesens reiche, aber keineswegs ausmache, ob dieses Wesen Materie oder Geist, ob es im ersten Fall denkende oder nichtdenkende Materie, ob endlich das ewige Wesen nicht zweifacher Art sei: Materie und Geist. Es handelt sich, was die Fassung der ersten Ursache betrifft, um Dualismus oder Monismus, es handelt sich im letzteren Fall um Theismus oder Materialismus, es handelt sich im letzteren Fall um Hylozoismus oder Mechanismus. Nun sucht Locke seinen Theismus dadurch sicher zu stellen, daß er die Gegentheile des Hylozoismus, Mechanismus, Dualismus widerlegt. Der Dualismus setzt den ewigen Geist neben den ewigen Stoff, weil er aus dem letzteren das Denken, die Entstehung geistiger Naturen nicht erklären kann, er setzt den ewigen Stoff neben den ewigen Geist, weil er die Schöpfung aus Nichts unbegreiflich findet, als ob das Hervorbringen denkender Naturen oder willkürlicher Bewegung weniger unbegreiflich wäre. Entweder also ist die Setzung eines ewigen Stoffs eine überflüssige und zwecklose Annahme oder eine solche Einschränkung der schöpferischen Geistesthätigkeit, daß diese aufhört zu gelten. Der Mechanismus muß das Denken und Vorstellen entweder gänzlich verneinen, womit er die sicherste aller Thatsachen umstößt, oder aus der materiellen Bewegung erklären, aus einer gewissen Organisation materieller Bewegungen oder aus einem gewissen Sy-

[1] Ess. IV, ch. 10, § 8–12.

ſteme bewegter Materie, was nichts anderes heißt, als daß aus einer gewiſſen Ordnung oder Gruppirung der Stofftheilchen das Denken reſultirt. Wie das geſchehen ſoll, iſt durch keine Thatſache erleuchtet und ſchlechterdings unvorſtellbar. Es iſt nicht vorzuſtellen, wie durch eine räumliche Anordnung körperlicher Theilchen jemals Perception zu Stande kommen ſoll. Endlich der Hylozoismus, die Annahme eines ewig bewegten, lebendigen, denkenden Stoffs gilt entweder für alle Atome oder nur für eines: das erſte heißt den Stoff vergöttern (Polytheismus), das zweite ein Atom durch eine völlig willkürliche und grundloſe Hypotheſe privilegiren.[1]

So gilt der Theismus auf Grund der Beweiſe und auf Grund der Widerlegung aller gegentheiligen Vorſtellungsweiſen. Aus dieſer auf unſere Selbſterkenntniß und Weltvorſtellung gegründeten Gotteserkenntniß folgt die Einſicht in unſere Abhängigkeit von Gott, in unſere Verpflichtung ihm gegenüber, d. i. die Einſicht in unſer religiöſes Verhältniß. Dieſe Einſicht macht das Thema der „natürlichen Religion", womit ſich die Frage erhebt nach dem Verhältniß der natürlichen Religion zur geoffenbarten.[2]

II. Erkenntniß und Glaube. Vernunft und Offenbarung.

Wir ſahen ſchon, daß bei Locke das Verhältniß von Philoſophie und Religion eine ganz andere Faſſung annehmen muß, als wir bei Bacon gefunden. Dieſer ließ zwiſchen geoffenbarter und natürlicher Gotteserkenntniß eine unüberſteigliche Kluft, einen unauflöslichen Gegenſatz beſtehen, er gründete die natürliche Theologie auf die äußere Erfahrung und ließ das göttliche Licht bloß durch das brechende und trübende Medium der Dinge in die menſchliche Seele fallen; Locke dagegen gründet die Gotteserkenntniß auf die innere Erfahrung, auf unſere Selbſterkenntniß, auf dieſe Grundlage einer unmittelbaren und höchſten Gewißheit. Von hier aus ändert ſich die Lage der Religion gegenüber der Philoſophie, es entſteht ein kritiſches Verhältniß zwiſchen Vernunft und Offenbarung, wodurch ſich der Theismus in Deismus verwandelt. Dieſer Punkt iſt um ſeiner Bedeutung und Tragweite willen genau zu erleuchten. Es muß zunächſt der Glaubensort innerhalb der menſchlichen Vernunft, alſo dieſe ſelbſt vor allem näher beſtimmt werden.

---

[1] Ess. IV, ch. 10, § 13—18. — [2] Ess. IV, ch. 13, § 3.

1. Wahrheit und Wahrſcheinlichkeit.

Die Wahrheit reicht nur ſo weit als die ſichere Erkenntniß, die ſich in den drei Graden der intuitiven, demonſtrativen, ſenſitiven abſtuft und innerhalb unſerer Vorſtellungswelt nur ein kleines Gebiet umfaßt. Innerhalb dieſes Gebietes iſt alles hell erleuchtet; was außerhalb deſſelben liegt, iſt darum nicht völlig dunkel, das Licht beginnt zu dämmern und das Zwielicht (twilight state) ſtuft ſich ab in einer Reihe von Graden bis zur völligen Nacht, wo die geiſtige Sehkraft nichts mehr ſieht, ſie durchläuft die Grade der *Wahrſcheinlichkeit* von der höchſten bis zur geringſten.

Die Wahrſcheinlichkeit (probability) iſt der Schein der Wahrheit, die Wahrheit gleichſam aus der Ferne geſehen, je ferner das Erkenntnißobject, um ſo undeutlicher der Schein, um ſo leichter die Täuſchung. Wir erkennen aus unmittelbarer Einſicht oder aus Gründen; wenn dieſe Gründe, ohne völlig ſicher zu ſein, unſer Urtheil beſtimmen, ſo halten wir etwas für wahr nicht ohne Gründe, aber ohne vollgültige Gründe; ſie reichen aus nicht zur vollen ſachlichen Begründung, ſondern zur ſubjectiven Gültigkeit des Urtheils. Dieſes Urtheil hat den Charakter des Fürwahrhaltens (judgment) und ſeine Erkenntniß den der Wahrſcheinlichkeit. Die Annahme eines ſolchen Urtheils oder Satzes iſt nicht Einſicht, ſondern *Glaube* oder *Meinung* (faith or opinion).[1]

Die nicht völlige Sicherheit beſchreibt einen weiten Spielraum, ſie kann der völligen Sicherheit ſehr nah und ſehr entfernt ſein: dieſe ihre Scala ſind die Grade der Wahrſcheinlichkeit. Sie kann ſich auf wahrnehmbare oder nicht wahrnehmbare Objecte beziehen, auf Erfahrung gründen oder auf Vermuthung, auf eigene Erfahrung oder auf fremde, d. h. auf Zeugniſſe unmittelbarer oder überlieferter Art. So bin ich überzeugt von der Wahrheit eines mathematiſchen Satzes, deſſen Gründe ich einſehe, den ich ſelbſt zu beweiſen vermag, aber zu einer mathematiſchen Wahrheit, die mir ein Mathematiker mittheilt, verhalte ich mich glaubend, weil der Grund meines Fürwahrhaltens in dieſem Fall die Glaubwürdigkeit meines Zeugen iſt. Was ich ſelbſt erfahre, weiß ich ſicher; was mir ein anderer aus ſeiner Erfahrung berichtet, glaube ich ſicher, wenn es mit meiner Erfahrung übereinſtimmt, und bezweifle es, wenn es derſelben widerſtreitet; der König von Siam hielt den holländiſchen Geſandten für einen Lügner, als ihm dieſer

[1] Ess. IV, ch. 14 und 15, § 1—3.

erzählte, daß in Holland im Winter die Flüſſe gefrieren.[1] Von der Geſchichte früherer Zeiten (wie von dem größten Theil der Begebenheiten der Mitwelt) wiſſen wir nur durch fremde Zeugniſſe, wir glauben hiſtoriſche Thatſachen auf Grund der Berichte oder Zeugniſſe, die wir auf Grund eigener oder fremder Prüfung für glaubwürdig halten; je urkundlicher das Zeugniß, um ſo größer die Geltung, je weiter es durch Ueberlieferung von der Thatſache ſelbſt oder deren wirklicher Beurkundung abſteht, um ſo vorſichtiger muß die Prüfung verfahren. Ohne fremden Zeugniſſen zu glauben, wäre das Gebiet unſeres Wiſſens das allerbeſchränkteſte, ohne eine Prüfung der Glaubwürdigkeit jener Zeugniſſe wäre das hiſtoriſche Wiſſen leichtgläubig und werthlos. Wenn es ſich aber um Objecte handelt, die wir überhaupt nicht wahrnehmen können, ſo bietet uns zur Beurtheilung derſelben die Erfahrung keinerlei Zeugniß, ſondern bloß eine *Richtſchnur*; wir erfahren z. B., daß aus der Reibung Wärme entſteht, und urtheilen demgemäß, daß die Wärme ſelbſt in einer Bewegung unwahrnehmbarer Theilchen beſtehe, oder wir bemerken in der Natur einen gewiſſen Stufengang der Dinge und urtheilen demgemäß, daß ſich dieſer Stufengang auch jenſeits der menſchlichen Organiſation fortſetze, d. h. wir urtheilen nach *Analogie*, welche Locke deshalb im Gebiet der nicht wahrnehmbaren Objecte „die große Richtſchnur der Wahrſcheinlichkeit (the great rule of probability)“ nennt.[2]

Aber es giebt *einen* Fall, in welchem Thatſachen und Zeugniſſe von Thatſachen die höchſte Glaubwürdigkeit mit Recht beanſpruchen, obwohl ſie mit unſerer vorhandenen Erfahrung, deren Zeugniſſen und Richtſchnur keineswegs übereinſtimmen. Dieſe Thatſachen ſind die göttlichen Wunder und Offenbarungen, dieſe Zeugniſſe die Offenbarungsurkunden, der Glaube daran iſt der poſitiv-religiöſe, welcher die Geltung nicht bloß der Wahrſcheinlichkeit, ſondern der höchſten Gewißheit für ſich in Anſpruch nimmt. Gilt das Daſein Gottes auf Grund der demonſtrativen Erkenntniß, ſo kann auch die *Möglichkeit* göttlicher Wunder und Offenbarungen nicht bezweifelt werden, ſo muß die wirkliche Offenbarung als abſolut wahr und der Glaube daran als völlig ſicher und gegründet (a sure principle of assent and assurance) gelten. Dieſe Glaubensſicherheit ſteht unter der einen Vorausſetzung: *wenn* etwas göttliche Offenbarung iſt! *Ob* aber die Offenbarung wirklich von Gott kommt, iſt die Frage, die

[1] Ess. IV, ch. 15, § 4 und 5. — [2] Ess. IV, ch. 16, § 1—12.

den Glauben präjudicirt und darum nicht vom Glauben zu beantworten iſt, ſondern von der Vernunft.[1]

2. Vernunft.

Wäre unſere Erkenntniß nur intuitiv, ſo wäre ſie eingeſchränkt auf das Gebiet der ſelbſtverſtändlichen Wahrheiten; die Erweiterung derſelben iſt bedingt durch Begründung oder Demonſtration; wäre dieſe beſchränkt auf ſolche Gründe, welche mit völliger Sicherheit einleuchten, ſo daß fremde Erfahrung und fremde Zeugniſſe ganz ausgeſchloſſen blieben, ſo würde unſer Erkenntnißgebiet nicht weit reichen, die große Erweiterung deſſelben iſt bedingt durch eine auf Wahrſcheinlichkeit gegründete Demonſtration. Unſer ſicheres Wiſſen bedarf der Ergänzung durch das weniger ſichere, durch das Fürwahrhalten und Glauben; die kleine Provinz der Wahrheit annectirt ſich das weite und ausgedehnte Gebiet der Wahrſcheinlichkeit; das Erkenntnißvermögen aber, welches dieſes geſammte Reich der menſchlichen Erkenntniß im weiteſten Sinn umfaßt und beherrſcht, iſt die Vernunft (reason = knowledge and opinion).[2]

Das eigentliche Vernunftgeſchäft nach Locke iſt daher das Erkennen durch Gründe, insbeſondere die Erweiterung der Erkenntniß durch Wahrſcheinlichkeitsgründe. Wenn nun ſämmtliche Erkenntnißgründe auf flacher Hand lägen und gleiche Stärke und Sicherheit hätten, ſo wäre die ganze Aufgabe der Vernunft, die Gründe in Reih und Glied zu ſtellen und ſchlußgerecht zu ordnen; dann wäre der Sillogismus „das große Inſtrument der Vernunft", wie die Schule lehrt. Freilich würde auch dann die Art, wie die Schule es nach dem Vorbilde des Ariſtoteles lehrt, keineswegs die richtige ſein, denn ſie ſetzt an die Stelle des natürlichen Schließens das künſtliche, ſie macht die Richtigkeit und Fertigkeit im Schließen abhängig von gewiſſen Regeln und Figuren, von denen das natürliche Denken gar nicht abhängt, die ſelbſt nicht richtig ſind, die dem natürlichen Schluß die Glieder ausrenken und verſchieben, die natürliche Schlußkette durch einen unnützen Schwall von Sätzen auseinanderziehen und verwirren, die ſillogiſtiſchen Irrthümer und Täuſchungen ſo wenig aufdecken, daß ſie vielmehr dieſen ſelbſt ausgeſetzt ſind und dienen, und im günſtigſten Fall ſich zu dem natürlichen Denken verhalten wie das Augenglas zum Auge. Die Natur hat den menſchlichen Verſtand ſo eingerichtet, daß er zunächſt nur Einzelvorſtellungen hat,

[1] Ess. IV, ch. 16, § 13 und 14. — [2] Ess. IV, ch. 17, § 2.

die er verknüpft, durch die er ſeine Einſichten begründet. Im Widerſpruch damit lehrt die Schule, daß aus Particularſätzen nichts folgt, daß in jedem richtigen Schluß wenigſtens einer der beiden Vorderſätze die Form der Allgemeinheit haben müſſe. Der natürliche Verſtand ſucht zur Verknüpfung zweier Vorſtellungen die dritte, wodurch die Verbindung vermittelt wird, den Mittelbegriff, deſſen einzig richtige und natürliche Stelle darum in der Mitte jener beiden Vorſtellungen iſt; dagegen lehrt die Sillogiſtik der Schule ſolche Schlußfiguren, in denen der Mittelbegriff nicht die Mitte bildet, und um die Verwirrung zu vollenden, macht ſie aus jedem Schlußgliede einen Satz und betäubt durch den Schwall ihrer Worte. So iſt die künſtliche Sillogiſtik der Schule nicht das Abbild des natürlichen Denkens und Schließens, ſondern deſſen Carricatur. Sie iſt Scholaſtik, die ſich in leeren Wortgefechten genugthut.[1]

Selbſt wenn ſie fehlerfrei wäre, würde es ſich mit der Sillogiſtik verhalten, wie mit den Grundſätzen, ſie würde zur Begründung und Vermehrung des Wiſſens nicht das Mindeſte beitragen, ſondern bloß zur Anordnung und Darſtellung der bereits erkannten Gründe nützlich ſein. Aus der Sillogiſtik fällt kein Lichtſtrahl in die verborgenen Winkel der Natur.[2]

Darum iſt der Sillogismus *nicht* „das große Inſtrument der Vernunft". Die Gründe, durch welche die Erkenntniß geſchieht, ſind weder vorräthig noch von gleichem Gewicht; ſie ſind aufzufinden und zu entdecken, abzuwägen und zu prüfen. Darin beſteht die eigentliche und ſchwierige Aufgabe der Vernunft; ſie begründet, indem ſie die Gründe aufſucht und entdeckt, ihre Sicherheit prüft, die ſichern von den nicht ſichern, die wahren von den wahrſcheinlichen unterſcheidet und den Grad der Wahrſcheinlichkeit ſorgfältig beſtimmt. Ihr Geſchäft iſt das der *Entdeckung* und *Kritik*. Es iſt ihr um die Begründung der Sache zu thun, nicht um das perſönliche Rechthaben, ihre Gründe gehen auf Ueberzeugung und Urtheil («ad judicium»), nicht auf das Verdutzen der Leute. Es giebt drei Arten ſolcher Verdutzungsgründe, die in den Zänkereien ihre große Rolle ſpielen, wo man geſiegt zu haben glaubt, wenn man den Gegner zum Schweigen bringt, ohne in der Sache ſelbſt das Mindeſte zu beweiſen. Man pocht auf eine Autorität, welcher der Gegner kaum wagen wird zu widerſprechen: „Ariſtoteles hat es geſagt!" (der Grund «ad verecundiam»), oder

[1] Ess. IV, ch. 17, § 4 und 8. — [2] Ess. IV, ch. 17, § 5 und 6.

man beruft ſich auf das Unvermögen des Gegners, beſſere Gründe vorzubringen (der Grund «ad ignorantiam»), oder endlich man treibt ihn aus ſeiner eigenen Meinung zu Folgerungen, die er nicht zugeben kann oder will (der Grund «ad hominem»). Als ob durch den Reſpect, die Unwiſſenheit oder den Irrthum des Andern etwas von meiner Behauptung bewieſen werden könnte![1]

3. Glaube und Offenbarung.

Wenn aber die Vernunft die Gründe zu finden und zu prüfen hat, ſo hat ſie deren Werth und Glaubwürdigkeit zu beurtheilen und entſcheidet damit über die Grundlagen alles Glaubens, auch des religiöſen. Sie verhält ſich zum Glauben *kritiſch*. Der Glaube liegt nicht außerhalb der Vernunft, ſondern innerhalb derſelben, ſie umfaßt Erkennen *und* Glauben. Darum erklärt Locke: glaubwürdig iſt, was mit der Vernunft übereinſtimmt (according to reason), unglaubwürdig, was ihr widerſtreitet (contrary to reason); was die Vernunft überſteigt (above reason), iſt nicht vernunftwidrig, dahin gehört die göttliche Offenbarung, ſie iſt abſolut glaubwürdig, *wenn* ſie iſt, d. h. wenn ihr geſchichtliches Zeugniß glaubwürdig iſt. Hier ſind wir an der kritiſchen Stelle, die unmittelbar die poſitive Religion ſelbſt angeht. Wir erkennen hier den Gegenſatz zwiſchen Locke und Bacon, die in den Grundlagen der Erkenntniß einverſtanden ſind, die Uebereinſtimmung zwiſchen Locke und Leibniz, die in den Grundlagen der Erkenntniß einander widerſtreiten.[2]

Der geſchichtliche Offenbarungsglaube kann die menſchliche Vernunft nicht umgehen und muß daher die Probe ihrer Kritik aushalten. Entweder wird die Offenbarung urſprünglich, d. h. unmittelbar von Gott ſelbſt oder durch Ueberlieferung empfangen: im erſten Fall, wenn ſie völlig neue Vorſtellungen eröffnet, Dinge, welche nie ein menſchliches Auge geſehen, ein menſchliches Ohr gehört, noch je eines Menſchen Herz gefaßt hat, iſt ſie unmittheilbar und geſchichtlich nicht zu propagiren. Die überlieferte Offenbarung geſchieht durch die Zeichen der Sprache, die keine andern Vorſtellungen ausdrücken können als ſolche, deren Elemente aus der Senſation und Reflexion kommen, ſie kann daher *keine* völlig neuen Vorſtellungen geben und iſt gebunden an die Quellen unſerer Erkenntniß, an die Bedingungen

---

[1] Ess. IV, ch. 17, § 19—22. — [2] Ess. IV, ch. 17, § 23. 24; ch. 18.

unſerer Vernunft, an dieſes natürliche Licht, welches Locke als „natürliche Offenbarung“ bezeichnet.[1]

Der Gegenſatz von Vernunft und Offenbarung iſt darum ebenſo ungültig als der von Vernunft und Glaube. Jeder Offenbarungsglaube, der auf ſeine Vernunftwidrigkeit pocht, beruht auf Irrthum und Täuſchung, es ſei Selbſtbetrug oder berechnete Abſicht, um andere zu täuſchen. Nur aus blindem Glaubenseifer kann der Einfall kommen: «credo quia absurdum»; nur aus der berechneten Abſicht, den blinden Glauben zu pflegen, damit die Menge in blindem Gehorſam beharre, kann geſagt werden: „ihr dürft die Glaubensſätze nicht unterſuchen, ſondern müßt ſie ungekaut ſchlucken, wie die Pillen“. Jenes tertullianiſche Wort hatte Bacon gebraucht, um das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung bequem auseinanderzuſetzen; den Offenbarungsglauben in der Form der Pillen hatte Hobbes verordnet, um die Religion zu einem Beſtandtheil der blinden Unterthanenpflicht zu machen. Das «credo quia absurdum» nimmt Locke wie eine Art Religionsrappel (sally of zeal) und das Pillenrecept als eine Politik, die ſich vor dem Denken fürchtet. Man fühlt ſchon die freiere Luft, die in Religion und Politik Lockes philoſophiſche Lehre durchweht.[2]

Daß nun in Wirklichkeit die religiöſen Vorſtellungen ohne alle Vernunftprüfung, daß in Glaubensſachen Irrthum und Täuſchung beſtehen und ſich fortpflanzen, hat in der Natur der menſchlichen Verhältniſſe Gründe genug; die meiſten Menſchen empfangen ihre Anſichten bloß durch Tradition, ſie ſind abhängig von ihrer Familie, ihren Freunden, ihrer Partei, und was ſie ihren Glauben nennen, iſt eine Fahne, unter der ſie dienen, wie gemeine Soldaten.[3] Um ſelbſt zu prüfen, dazu haben die einen bei der Unwiſſenheit, in welcher ſie leben, nicht die Fähigkeit, die andern bei den Geſchäften und Vergnügungen, in denen ihr Daſein aufgeht, nicht den guten Willen, das ſind die Weltleute, die Gott einen guten Mann ſein laſſen, und während ſie äußerlich ſich fein und ſorgfältig nach der neueſten Mode kleiden, tragen ſie ihren Glauben nach der alten, in der fadenſcheinigen und geflickten Livrée, welche der Landſchneider gemacht hat.[4] Finden doch ſelbſt die Schulgelehrten die veralteten Irrthümer der Wiſſenſchaften, welche ſie jahraus jahrein lehren, ſo bequem und einträglich, daß ſie dem Geiſte der Prüfung abgeneigt ſind.[5] Es giebt auch ſolche,

[1] Ess. IV, ch. 18, § 3—6; ch. 19, § 4. — [2] Ess. IV, ch. 18, § 11 und ch. 20, § 4. — [3] Ess. IV, ch. 20, § 17 und 18. — [4] Ess. IV, ch. 20, § 6. — [5] Ess. IV, ch. 20, § 11.

welche die Vernunftbedürfnisse wohl empfinden, aber um anderer Vortheile willen gewaltsam unterdrücken und nun um so heftiger gegen alle erbost sind, die sich den gleichen Zwang nicht anthun wollen, weil sie die Wahrheit mehr lieben, als die gewöhnlichen Vortheile. Die Gewaltthat gegen sich selbst stimmt sie gewaltsam gegen andere.[1]

In allen diesen Fällen sind die Interessen, welche die Glaubensprüfung verhindern oder bekämpfen, nicht religiös. Nun kann der Fall eintreten, daß aus einem religiösen Interesse, aus einer ernsthaft religiösen Empfindung die Offenbarung gelten soll ohne alle Vernunftprüfung, indem man meint, die kleine Leuchte der menschlichen Vernunft müsse von selbst auslöschen, wenn die Sonne der göttlichen Offenbarung aufgeht, man müsse die Augen schließen, um durch das Fernrohr nach den Sternen zu sehen: das ist der Zustand einer religiösen Ueberspanntheit oder Verirrung, welche Locke mit dem Wort «enthusiasm» bezeichnet in jenem übeln Sinn der Schwärmerei, in welchem später sein Schüler, der Graf Shaftesbury, den Brief über den Enthusiasmus geschrieben und als das beste Heilmittel dagegen den Humor empfohlen hat, der ihn verspottet. Wenn sich diese religiösen Schwärmer für die Begnadigten und von Gott unmittelbar Erleuchteten halten, so haben sie eine falsche Vorstellung von Gott, der nicht mit Günstlingen verkehrt; wenn sie sich auf die Stärke ihres Glaubens, auf ihr inneres Licht berufen, so ist das ein Irrlicht, denn es giebt in uns nur ein wahres Licht: das natürliche der Vernunft.[2]

Achtes Capitel.

Gesammtresultat der lockeschen Lehre und deren Anwendung auf Wissenschaft, Religion, Staat, Erziehung.

I. Das wissenschaftliche Gesammtresultat.

1. Eintheilung der Wissenschaften.

Das Gebiet der menschlichen Erkenntniß ist ausgemessen und das Endergebniß faßt sich leicht und einfach zusammen.

In Betreff ihrer Art theilt sich die Erkenntniß in intuitive und demonstrative, welche letztere durch sichere und wahrscheinliche Gründe geschieht und alle Grade der mittelbaren Gewißheit durchläuft.

[1] Ess. IV, ch. 19, § 2. — [2] Ess. IV, ch. 19, § 3—13.

In Betreff ihrer Objecte hat sie zwei Hauptgebiete: die Vorstellungen und deren Zeichen; das Gebiet der Vorstellungen bezieht sich theils auf die Natur der Dinge, theils auf die menschlichen Lebenszwecke. Daher unterscheidet Locke drei Hauptwissenschaften: die der Dinge, welche er im weitesten Sinn des Worts „Physik" nennt, die praktische Philosophie oder Ethik, die Wissenschaft von den Zeichen (Semiotik), wozu die Logik gehört.[1]

Vergleichen wir beide Eintheilungen, so fällt unter die intuitive Erkenntniß die psychologische Selbsterkenntniß, unter die demonstrative, die durch sichere Gründe stattfindet oder auf Vorstellungen beruht, die wir selbst gemacht haben, die Mathematik und Moral, während sich auf unsere unmittelbare Selbsterkenntniß die natürliche Theologie und Religion gründen; unter die demonstrative Erkenntniß durch Wahrscheinlichkeitsgründe gehört die sensitive Erkenntniß, das gesammte Gebiet der äußern Erfahrung, die Naturwissenschaft oder Physik im engern Sinn.

2. Wissenschaftliche Aufgaben. Locke und Bacon.

Die Naturwissenschaft ist an die äußern Sinne gewiesen, an die auf Wahrnehmung, Beobachtung, Experiment gegründete, durch keine vorgefaßten Hypothesen und Grundsätze beirrte Erfahrung. Hier finden wir Locken stets im Einverständniß mit Bacon; wenn er den inductiven Gang der Erfahrung nicht näher zergliedert, so hat er es für unnöthig gehalten, weil er diese Arbeit durch Bacon geleistet sah. Ganz wie dieser urtheilt Locke, daß die richtig geleitete (rightly directed) Erfahrung auf physikalischem Gebiet nicht zu gelehrter Allwissenheit, sondern zu nützlichen Kenntnissen und Erfindungen führe, daß Erfindungen wie die Buchdruckerkunst und der Kompaß (er braucht die constanten baconischen Beispiele und fügt die Entdeckung der Chinarinde hinzu, die Bacon noch nicht kannte) der Menschheit größere Dienste geleistet haben, als die Werke der christlichen Liebe, die Errichtung der Armenhäuser und Hospitäler.[2]

Er unterscheidet sich von Bacon, indem er Mathematik, Moral und natürliche Theologie als demonstrative Erkenntnisse gelten läßt und aus der Natur des menschlichen Verstandes als solche begründet. Was die Mathematik und deren Anwendung auf die Physik, die mathematische Naturphilosophie, betrifft, so blickt Locke voller Be-

[1] Ess. IV, ch. 21. — [2] Ess. IV, ch. 12, § 12.

wunderung auf Newton. In der Sittenlehre und Theologie (natürlichen Religion) eröffnet er die Aufgaben, welche die englische Moralphilosophie und den englischen Deismus bewegen.

3. Die psychologische Frage.

Condillac, Berkeley, Hume.

Ueber die Natur der menschlichen Seele finden wir Lockes Ansichten in Schwankungen, die sein Standpunkt mit sich brachte. Die Thatsachen unseres eigenen Denkens und Wollens, unsere Vorstellungen und Begehrungen sind unmittelbare Objecte der innern Wahrnehmung, das Dasein derselben ist intuitiv erkennbar. Nichts ist gewisser, als daß wir denkender Natur sind. Dieser Satz kommt dem cartesianischen so nah und grenzt, wie es scheint, so dicht an den Satz: „wir sind denkende Wesen, denkende Substanzen", daß Locke selbst an manchen Stellen von der Immaterialität der Seele und der Unmöglichkeit des Gegentheils mit der größten Sicherheit redet.[1] Aber sein Standpunkt fordert die Unerkennbarkeit der Substanz. Was die Seele an sich ist, bleibt unbekannt. Jetzt erscheint ihre Immaterialität nicht mehr gewiß, sondern nur noch wahrscheinlich.[2] Aber die Substanz ist völlig unbekannt und unerkennbar. Was die Dinge an sich sind, fällt darum unter keinen Grad der Wahrscheinlichkeit. Und selbst die Wahrscheinlichkeit eingeräumt, so ist immer das Gegentheil noch möglich. Wir wissen nicht, was die Dinge die wir wegen ihrer Wirkungsart Geister oder Körper nennen, an sich sind; es ist daher möglich, daß durch göttliche Allmacht (was ist bei Gott nicht möglich?) der Materie das Denken beigelegt und die Seele materieller Substanz ist. Sie ist vielleicht materiell.[3] So wird die Immaterialität der Seele von Locke jetzt für gewiß erklärt, jetzt für unerkennbar, jetzt für zweifelhaft. Nicht aus Laune, sein Standpunkt selbst blickt nach allen drei Seiten. Die innere Wahrnehmung sagt: „du bist denkend, nichts ist gewisser!" Die Kritik der Verstandesbegriffe sagt: „die Substanz ist ein Begriff ohne Vorstellung, das Wesen der Dinge ist unerkennbar, also auch das deinige!" Der Sensualismus sagt: „deine Seele ist von Natur leer, wie ein unbeschriebenes Blatt, ihre Vorstellungen sind Eindrücke, Eindrücke von außen!" Was ist noch für ein Unterschied zwischen einem eindrucksfähigen, von außen impressionabeln Dinge und einem mater-

[1] Ess. II, ch. 23, § 16. — [2] Ess. II, ch. 27, § 25. — [3] Ess. IV, ch. 3, § 6.

iellen? Womit Locke die leere Seele auch vergleichen mag, ob es eine Tafel, Papier, Wachs oder was sonst ist, die Vergleichung muß materialistisch ausfallen. Darüber entstand sein Streit mit dem Bischof Stillingfleet, der Lockes Seelenlehre als eine grobe Ketzerei angriff, und es begreift sich, wie Locke um dieses Punktes willen für einen Materialisten gelten konnte sowohl bei einem Gegner wie Stillingfleet, als bei einem Anhänger wie Voltaire.[1] Auch Samuel Clarke bekämpft diesen Materialismus in Locke, dessen Philosophie er sonst aufs höchste anerkennt.

Lockes Theologie gründet sich auf die Psychologie, unsere demonstrative Gotteserkenntniß beruht auf unserer intuitiven Selbsterkenntniß. Wenn nun die Grundbestimmungen über die Natur der Seele zwischen Spiritualismus, Skepticismus und Materialismus schwanken, so ist zu fürchten, daß der deistische Oberbau einstürzt. Er gründet sich auf den Satz: „ich denke, ich bin denkend thätig". Der Satz kann zwei Arten der Gewißheit beanspruchen, die metaphysische und empirische, er kann als Ausspruch der rationalen Psychologie oder bloß der innern Wahrnehmung gelten wollen; im ersten Fall bedeutet er: „ich bin eine denkende Substanz, die Seele ist an sich geistiger Natur", im zweiten: „ich besitze die Eigenschaft oder das Vermögen zu denken", wobei über die Substanz, welche der Eigenschaft des Denkens zu Grunde liegt, gar nichts ausgesagt wird. Bei Locke gilt der Satz nur in der zweiten Bedeutung, welche er für ausreichend ansehen kann, um seinen Deismus zu tragen.

Der Satz von unserer denkenden Natur gelte also nicht als ein Ausspruch der Metaphysik oder rationalen Psychologie, die so ungültig ist als der Begriff der Substanz, er gelte nur auf Grund der innern Wahrnehmung. Was gilt diese selbst? Wenn die Seele leer ist, wie ein unbeschriebenes Blatt, so empfängt sie die Vorstellungen sämmtlich als äußere Eindrücke, d. h. durch äußere Wahrnehmung oder Sensation, die Reflexion hat das Nachsehen; was in uns geschieht und von der Reflexion vorgestellt wird, ist durch die Sensation verursacht, daher diese das einzige Grundvermögen, die alleinige Quelle unserer Vorstellungen. Es ist nicht einzusehen, was die Reflexion als ein besonderes davon unabhängiges Vermögen noch soll. Der Sensualismus ist darum genöthigt, in der baconisch-lockeschen Richtung weiter zu gehen und zu erklären, alle Erkenntniß sei Er-

[1] Voltaire, Lettres philos. Lettre sur M. Locke.

fahrung, d. h. Wahrnehmung, diese sei nichts als Sensation, d. h. Wahrnehmung durch die Sinnesorgane. Dies der Satz des französischen Sensualismus, welcher in Condillac hervortritt und sich in seinem weitern Verlauf dem Materialismus zuwendet.

Sind unsere Vorstellungen nur Sensationen, äußere Eindrücke, welche die Körper außer uns verursachen, so sind sie bloß Veränderungen unserer körperlichen Organe, d. h. Bewegungen, von denen nach Lockes eigener Erklärung nie einzusehen ist, wie sie jemals Perceptionen sein oder werden können. Sind aber die Körper nicht die Ursachen unserer Vorstellungen, so sind diese auch nicht die Wirkungen der Körper, also auch nicht deren Abbilder, auch nicht in Ansehung der primären Qualitäten, so sind alle (nicht willkürlich gemachte) Vorstellungen Originale, d. h. die wirklichen und alleinigen Erkenntnißobjecte, die Dinge selbst. Der lockesche Sensualismus widerstrebt dem Materialismus, er muß in diesem antimaterialistischen Charakter aufgefaßt und folgerichtig entwickelt werden: dies geschieht durch den englischen Idealismus, den Berkeley ausführt.

Wir finden in Lockes Lehre drei Tendenzen angelegt und regsam, die auch gelegentlich, wie z. B. in den Urtheilen über die Natur der menschlichen Seele, alle drei zu Wort kommen, die sämmtlich durch den Sensualismus bedingt sind, und deren jede in der Fortbildung des letzteren sich Luft gemacht und ihre eigenen Stimmführer gefunden hat: die materialistische Tendenz in Condillac und seinen Nachfolgern, die idealistische in Berkeley, die skeptische in Hume.

Vergleichen wir das negative Ergebniß der lockeschen Lehre, den Satz von der Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Wesens der Dinge (Metaphysik) mit den späteren Philosophen, so springt die Uebereinstimmung zwischen Lockes Verstandeskritik und Kants Vernunftkritik in die Augen. Locke und Berkeley sind die Vorstufen zu Hume; Locke, Berkeley und Hume die Vorstufen zu Kant.

4. Die metaphysische Frage.

Kant und Herbart.

Die Frage des Sensualismus ging auf den Ursprung der Vorstellungen und führte darum nothwendig zu einer Untersuchung über deren Geltung und Erkenntnißwerth, zu einer Kritik der Begriffe, welche das gewöhnliche und erfahrungsmäßige Denken fortwährend braucht, wie Ding und Eigenschaft, Substanz, Kraft, Ursache, Ich

u. ſ. f. Gerade die Kritik dieſer Begriffe iſt von Herbart zur Grundfrage aller Philoſophie und darum zur Aufgabe der Metaphyſik gemacht worden; es iſt daher nahegelegt und lehrreich, Locke und Herbart zu vergleichen und den Verſuch über den menſchlichen Verſtand aus dem Geſichtspunkte der herbartſchen Metaphyſik zu würdigen; dies iſt durch Hartenſtein, einen der erſten unter den Vertretern dieſer Metaphyſik, in einer Abhandlung, welche Locke und Leibniz zuſammenſtellt, ſo geſchehen, daß er die lockeſche Lehre treffend in ihren Hauptzügen dargeſtellt, aber nicht richtig gewürdigt hat. Er mißt ſie mit herbartſchem Maß und findet, daß ihr Schwerpunkt in der Kritik jener Begriffe, darum ihr Hauptverdienſt auf dem Gebiet der Metaphyſik zu ſuchen ſei; die kritiſche Frage nach der Geltung und dem Erkenntnißwerth der Begriffe ſei ganz unabhängig von der Frage nach ihrem Urſprunge, jene ſei metaphyſiſch, dieſe pſychologiſch, und Lockes Bedeutung liege in der metaphyſiſchen Richtung. Daher ſieht Hartenſtein in Locke lieber einen Vorläufer Herbarts als den Fortbildner Bacons und will von einem „beſonderen Einfluß" des letztern auf Locke überhaupt nichts wiſſen. Er vermißt bei dieſem „Erörterungen, die auf einen ſolchen Einfluß ſchließen laſſen". Mit Unrecht. Wir ſind den Spuren dieſes mächtigen Einfluſſes überall begegnet, die Stellen finden ſich haufenweiſe, wenn auch nicht ausdrücklich der Name Bacon dabeiſteht. Hartenſtein bemerkt, „es ſei für das Verhältniß beider geradezu entſcheidend", daß die Induction bei Bacon zur Wahrheit, bei Locke dagegen nur zur Wahrſcheinlichkeit führe; das iſt ein tonloſer Unterſchied, denn Bacon kennt ſtreng genommen keine andere Wahrheit als die annähernde der Wahrſcheinlichkeit. Wenn endlich, was die Hauptſache iſt, Hartenſtein bei Locke die metaphyſiſche Frage von der pſychologiſchen getrennt ſehen will, als ob hier unabhängig von der Herkunft der Begriffe etwas über deren Geltung und Werth ausgemacht werde, ſo hat er den Standpunkt Lockes damit völlig verſchoben. Denn alles hängt bei Locke an der Frage nach dem Urſprung der Vorſtellungen, darin liegt bei ihm wie bei Kant der kritiſche Charakter der Unterſuchung, und was er weiter über den Erkenntnißwerth der Begriffe ausmacht, iſt völlig bedingt durch die ſenſualiſtiſche Theorie ihres Urſprungs. Die ganze Lehre von dem Begriff der Subſtanz und ſeiner bloß nominellen Geltung ſteht unter der Einſicht, daß dieſer Begriff kein Datum enthält, das aus der Wahrnehmung entſpringt, und iſt daher eine einfache

und directe Folge der Lehre vom Ursprung der Vorstellungen. Weil Hartenstein die Analogie zwischen Locke und Herbart größer sehen wollte, als sie ist, darum hat er die wirkliche Verwandtschaft zwischen Locke und Bacon nicht mehr gesehen; er rückt den englischen Philosophen so nahe an den deutschen Metaphysiker, daß er darüber die Herkunft des ersten aus dem Gesichte verliert.[1]

II. Religionslehre.

1. Gegensatz zwischen Locke und Hobbes. Die Aufklärung.

Wo sich Locke von Bacon unterscheidet in der Begründung der demonstrativen Erkenntniß, auf dem Gebiete der Mathematik und Moral, in der Anwendung der deductiven Methode auf die moralischen Wissenschaften im weitesten Sinn, da läßt er sich mit Hobbes vergleichen. Aber in der Art und Weise, wie Locke aus der Natur der menschlichen Erkenntniß den Glauben, die natürliche Religion, das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung begründet, haben wir schon seinen Unterschied erkannt sowohl von Bacon als von Hobbes. Bei ihm giebt es keinen blinden Offenbarungsglauben wie bei Bacon, keinen Glauben als blinden Gehorsam, als Bestandtheil der Unterthanenpflicht wie bei Hobbes. Der Glaube passirt die Vernunftkritik: das bedeutet eine wichtige Krisis in der Fortbildung der Erfahrungsphilosophie, den Durchbruch derselben zur Aufklärung. Sind aber die religiösen Ueberzeugungen unabhängig von der Unterthanenpflicht, so wird auch die letztere nicht mehr im unbedingten Gehorsam, in der völligen Unterwerfung, in der gänzlichen Rechtsentäußerung bestehen können, wie der „Leviathan" sie forderte. Mit der Religionslehre ändert sich die Staatslehre. Hier gewinnen wir die Aussicht in den Gegensatz zwischen Locke und Hobbes, die Lehren beider Philosophen verhalten sich zueinander, wie die englische Revolution zum Absolutismus der Stuarts und das freie Christenthum zur englischen Hochkirche.

2. Vernunftmäßigkeit des Christenthums.

Locke vergleicht die natürliche Religion mit den Urkunden der christlichen und findet den Kern der letzteren nicht in äußeren Be-

[1] Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntniß in Vergleichung mit Leibniz' Kritik derselben, dargestellt von G. Hartenstein. Abhdlg. der philol.-hist. Classe der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. IV, Nr. II, S. 113—198. Vgl. bes. S. 145 und 189.

gebenheiten, ſondern in der Lehre; er findet den Kern der Lehre in dem Erlöſungsglauben, in dem Glauben an die göttliche Sendung Jeſu zum Zweck der Erlöſung, in der läuternden und rechtfertigenden Macht dieſes Glaubens; wenn wir im Guten thun, was wir können, ſo wird uns der fortwirkende Geiſt Chriſti beiſtehen zu thun, was wir ſollen. In dieſer Einfachheit iſt der chriſtliche Glaube der menſchlichen Vernunft einleuchtend und conform, das iſt das Grundthema der lockeſchen Schrift „von der Vernunftmäßigkeit des Chriſtenthums".

Die Summe des chriſtlichen Glaubens liegt in dem Satz: „Jeſus iſt Chriſtus". So wollte auch Hobbes den Glaubensinhalt gefaßt wiſſen. Aber bei ihm galt Chriſtus als König des künftigen meſſianiſchen Reichs, als ein Herrſcher, deſſen gegenwärtige Stellvertreter die weltlichen Könige ſind; bei Locke dagegen iſt Chriſtus der erlöſende ſittliche Geſetzgeber, der keinen weltlichen Stellvertreter hat, ſondern durch den heiligen Geiſt in denen fortwirkt, die an ihn glauben.

3. Grundſatz der Toleranz. Trennung von Kirche und Staat.

So gründet ſich bei Locke der chriſtliche Offenbarungsglaube auf die Einſicht, daß ſein Inhalt dem göttlichen Willen entſpricht, wie wir den letzteren aus Vernunftgründen vorſtellen. Damit iſt der Glaube auf eine Grundlage geſtellt, welche jeden Zwang ausſchließt und unmöglich macht. Einſichten und Gründe laſſen ſich nicht erzwingen, der religiöſe Glaube iſt unerzwingbar, darum frei. Was man vernünftigerweiſe nicht kann, darf rechtlicherweiſe auch nicht gefordert werden: daher giebt es keine Macht, welcher in Rückſicht auf den Glauben ein Zwangsrecht zuſteht, eine ſolche Macht hat weder der Staat noch die Kirche. Weil die Intoleranz in Wahrheit eine Unmöglichkeit iſt, ſo gilt die Toleranz als eine ſelbſtverſtändliche Pflicht, als ein Axiom, deſſen Verletzung aller Vernunft und allem Recht aufs äußerſte widerſtreitet: dies iſt das Grundthema der lockeſchen „Toleranzbriefe".

Die Staatsgeſetze reichen nur ſo weit als die Staatsgewalt, welche die Anerkennung und Erfüllung der Geſetze zu erzwingen im Stande ſein muß; darum dürfen die Glaubensgebote niemals Staatsgeſetze und der Glaube keine Staatseinrichtung ſein. So folgt aus dem Grundſatz der Toleranz die Nothwendigkeit einer Trennung von Staat und Kirche, wobei unter Kirche nichts anderes verſtanden wird als Religionsgenoſſenſchaft; denn iſt die Kirche ſelbſt

Staat, so bedeutet die Unabhängigkeit des kirchlichen Staats vom bürgerlichen soviel als die Existenz eines Gegenstaates, welcher die Sicherheit des politischen Gemeinwesens bedroht. Die Trennung von Staat und Kirche, wie sie Locke fordert, bedeutet die Freiheit der religiösen Bekenntnisse, deren gegenseitige Duldung und Anerkennung; der Staat schützt jedes Bekenntniß, das dem bürgerlichen Eide zur Grundlage dienen kann, und erlaubt keines, das die bürgerliche Sicherheit gefährdet, indem es z. B. die Rechtspflichten gegen Andersgläubige aufhebt. Auch die Religionsgenossenschaft darf keinen Religionszwang ausüben, sie hat kein Recht zu richten und zu verfolgen, die duldsame Glaubensgesinnung ist „evangelisch", die herrsch- und verfolgungssüchtige „papistisch". Der Grundsatz der Toleranz gilt unbedingt, sowohl von seiten des Staates als der Kirche, er ist eine ebenso nothwendige politische Pflicht als religiöse, denn er betrifft die Geltung eines unveräußerlichen Rechtes.

In Uebereinstimmung mit Hobbes ist Locke ein Gegner der Kirchenherrschaft, im Widerstreit mit jenem ist er ein Gegner der Staatskirche. Im Hinblick auf die kirchlichen Zeitverhältnisse Englands, insbesondere die Zeitfrage der „Comprehension", welche das Verhältniß der bischöflichen Kirche zu den Dissenters betraf, war Locke „latitudinarisch" gesinnt und schrieb ganz im Sinne Wilhelms III. für eine freiere, zur Einigung geneigte kirchliche Richtung. In seinem Verfassungsentwurf für Carolina, wo er nicht mit gegebenen kirchlichen Verhältnissen zu rechnen, sondern freie Hand hatte und das Verhältniß von Religion und Staat gleichsam von vorn einrichten konnte, brachte er den Grundsatz der Toleranz rein und folgerichtig zur Geltung, er machte die Trennung von Staat und Kirche constitutionell und ließ die Religion unter dem Schutze des Staates, aber unabhängig von dessen Gewalt in der Form freier Bekenntnisse und Gemeinden existiren.[1]

III. Staatslehre.

1. Naturzustand und Vertrag.

Lockes Staat ist kein Leviathan. Hobbes mußte für den Staat eine schrankenlose Gewalt fordern, weil nur dadurch jenes Chaos des Krieges aller gegen alle, das hier zusammenfällt mit dem menschlichen Naturzustande, wirklich beendet und vernichtet werden konnte.

[1] Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 172–179.

Ist der Naturzustand ein solcher Krieg, so giebt es keine andre Rettung, als den Vertrag, der eine absolute Gewalt errichtet, die alle Einzelrechte völlig aufhebt. Da nun der lockesche Staat dieser Leviathan *nicht* ist, so wird auch der lockesche Naturzustand nicht jener Krieg sein können. Die Natur hat die Menschen gleich geschaffen als Wesen derselben Gattung, sie hat, wie verschieden die Individuen auch sein mögen, keines dem andern unterworfen, also einen Zustand „der Gleichheit und Freiheit" gesetzt, worin die Menschen brüderlich miteinander verkehren, während sie im Kriege sich gegenseitig bekämpfen und zerstören. So sind Natur- und Kriegszustand bei Hobbes identisch, bei Locke entgegengesetzt und nur darin einander gleich, daß in beiden die den Einzelnen übergeordnete und überlegene Macht fehlt, die das Naturgesetz gegen gewaltsame Uebertretung und das natürliche Recht gegen gewaltsame Angriffe sichert. Dieser Mangel fordert Abhülfe durch die Errichtung einer gemeinsamen Gewalt, welche das Recht unfehlbar zur Geltung bringt, gegründet auf einen *Vertrag*, welcher nur durch die freie Einwilligung der Contrahenten zu Stande kommen und dessen Zweck nicht die Aufhebung, sondern nur die Erhaltung und Sicherung der natürlichen Rechte sein kann.

2. Der Staat und die Staatsgewalten.

Die so errichtete gemeinsame Gewalt ist die politische oder der *Staat*, durch ihren Ursprung und Zweck von jeder andern Gewalt genau unterschieden. Die väterliche Macht gründet sich nicht auf Vertrag, sondern auf ein natürliches Verhältniß, die despotische weder auf Vertrag noch auf Natur, sondern auf gewaltsame Unterwerfung; der väterlichen Gewalt steht gegenüber der Unmündige, der despotischen der Sklave, der politischen der freie Mann (Bürger). Daher ist die politische Gewalt weder patriarchalisch noch despotisch, der Staat ist weder Familienherrschaft noch Tyrannenherrschaft. In Robert Filmer bekämpft Locke den Vertreter der patriarchalischen Staatstheorie, in Hobbes den der despotischen.

Der Vertrag, auf dem allein die politische Gewalt ruht, macht aus der Heerde ein Gemeinwesen oder einen Staat (commonwealth = civitas); in ihm herrscht nicht der einzelne, sondern der gemeinsame oder öffentliche Wille, d. h. das Gesetz. Darum ist die höchste politische Gewalt (supream power) die gesetzgebende, diese ist der Souverän, die Art ihrer Verfassung unterscheidet die Staatsform in Demokratie, Oligarchie, Monarchie: im ersten Fall herrscht das Volk

durch die Mehrheit, im zweiten eine Minderzahl, im dritten ein Einziger, bestimmt entweder durch Erbfolge oder durch Wahl.[1]

Gesetze werden nicht fortwährend gegeben, wohl aber müssen die gegebenen unausgesetzt in Kraft sein und ausgeführt werden; daher braucht die gesetzgebende Gewalt nicht fortwährend thätig zu sein, wohl aber bedarf der Staat einer ausführenden Gewalt, welche stets fungirt, einer beständigen Staatsleitung oder Executive, welcher die Führung der Staatsgeschäfte nach außen und innen obliegt. Nach innen hat sie die Gesetze auszuführen, das Gemeinwesen zu verwalten, gesetzwidrige Handlungen zu richten und zu strafen: das ist die Executive im engern Sinn, deren Thätigkeit administrativ und richterlich ist; nach außen besorgt sie das Verhältniß zu anderen Staaten. Da die Staaten gegenseitig nicht unter gemeinsamen Gesetzen stehen, so befinden sie sich im Naturzustande und können sich feindselig oder friedlich zueinander verhalten, Kriege führen, Verträge eingehen, Bündnisse schließen. Locke nennt die Executive in Rücksicht auf die äußeren Staatsinteressen (sofern sie das Verhältniß zu anderen Staaten regulirt und ordnet) „föderative Gewalt (federative power)"; und unterscheidet demnach näher drei Staatsgewalten: die legislative, executive und föderative.

3. Die Trennung der Staatsgewalten.

Wie weit reicht die Staatsgewalt? Wie verhalten sich zueinander die beiden Hauptgewalten, die gesetzgebende und ausführende? Das sind die zwei Cardinalfragen, welche Locke im Gegensatze zu Hobbes entscheidet.

1. Die Staatsgewalt ist nicht absolut. Sie ist nicht Willkürherrschaft, sondern Gesetzesherrschaft, beschränkt durch ihren Ursprung und ihren Zweck; ihr Zweck ist das Gemeinwohl, ihr Ursprung der Vertrag, welcher die natürlichen Rechte der Person, Leben, Eigenthum, Freiheit, nicht aufhebt, sondern sichert. Die Staatsgewalt ist an Gesetze gebunden, welche sie nicht willkürlich verändern, nicht dictatorisch durch Ausnahmsgesetze ungültig machen, nicht über die durch die unveräußerlichen Rechte der Person gesetzte Schranke ausdehnen kann. Diese Gewalt hat ihren rechtmäßigen Träger; jede Willkürherrschaft ist Tyrannei, jede rechtswidrige Ergreifung der gesetzmäßigen Gewalt Usurpation.

[1] Treatises of civil government. Book II, ch. X.

2. Das Geſetz allein herrſcht. Die ausführende Gewalt kann daher der geſetzgebenden nie übergeordnet, ſondern nur entweder nebengeordnet oder untergeordnet ſein; in dieſem Fall iſt ſie durch die geſetzgebende Gewalt eingeſetzt und deren Beamter, in jenem iſt ſie an der geſetzgebenden Gewalt betheiligt und bildet einen Factor derſelben, ohne deſſen Mitwirkung kein Geſetz zu Stande kommt, dann iſt ihr perſönlicher Träger nicht die höchſte Gewalt, ſondern nur „die höchſte Perſon“ im Staate, das conſtitutionelle Oberhaupt, wie in England der erbliche König, deſſen Prärogative lediglich darin beſtehen, daß er gewiſſe zum Gemeinwohl nothwendige Handlungen vollziehen darf, zu denen keine andere Perſon berechtigt iſt.

3. Soll der Mißbrauch der Staatsgewalt verhütet und die politiſche Freiheit verbürgt werden, ſo hängt alles davon ab, daß die beiden Hauptgewalten des Staates richtig gegeneinander geſtellt ſind. In derſelben Hand vereinigt, bilden die öffentlichen Gewalten einen Abſolutismus, mit dem ſich die Freiheit nicht verträgt. Daher iſt ihr richtiges Verhältniß die Trennung. Die königliche Gewalt iſt nicht die geſetzgebende, ſie bildet einen Factor derſelben und iſt ſelbſt abhängig von den Geſetzen.

Wenn der König die Geſetze verletzt, ſei es, daß er ſich eine Gewalt anmaßt, welche er nicht hat, oder die Gewalt, welche er hat, mißbraucht, ſo handelt er verfaſſungswidrig und zerſtört die Bedingungen, unter denen er allein das Oberhaupt des Staates iſt und als ſolches gilt; dann hat er nicht als König gehandelt, ſondern als Privatperſon, und damit das Recht auf den Gehorſam und die Treue der Unterthanen verloren; dann ſind die beiden Gewalten des Staates im Streit, geſetzgebende und regierende, Volk und König, und da es in dieſem Streit keinen Richter auf Erden giebt, ſo bleibt nichts übrig als „der Appell an den Himmel“. Darunter verſteht Locke die Erhebung des Volks zur Wiederherſtellung des gebrochenen Rechts: das Recht der Revolution, welche der verfaſſungsbrüchige König verſchuldet, und Locke findet, daß zur Verhütung ſolcher Verbrechen, die Revolutionen erzeugen, kein beſſeres Mittel exiſtirt, als dieſes Recht. Selbſt Barclay, der Advocat der geheiligten Macht der Könige, habe einräumen müſſen, daß es Fälle gebe, in denen das Volk zum Widerſtand berechtigt ſei, nur müſſe alles mit der ſchuldigen Ehrfurcht geſchehen und dem heiligen Haupte dürfe kein Haar gekrümmt werden. Aber wie ſolle man ſich, fragt Locke, ein ſolches Verfahren vorſtellen:

die Gewalt abwehren ohne Gewalt, zuschlagen, aber mit Ehrfurcht (strike with reverence)? Das sei eine Art der Gegenwehr, auf die der Spott Juvenals passe: der eine schlägt und der Widerstand des andern besteht darin, daß er — geschlagen wird! Ubi tu pulsas, ego vapulo tantum![1]

Man erkennt deutlich, welche Beispiele Locke vor sich sah, als er seine Abhandlung von der Staatsgewalt schrieb: der verfassungsbrüchige Herrscher, welchen das Volk vertreibt, ist Jakob II., der constitutionelle König, den das Volk einsetzt, ist Wilhelm III., und Lockes Staatslehre die Rechtfertigung der englischen Revolution von 1689.

Jetzt ist der Gegensatz zwischen Hobbes und Locke in allen Punkten entwickelt und einleuchtend: völlig anders als dort verhalten sich hier Naturzustand und Kriegszustand, Staatsrecht und Naturrecht, gesetzgebende und ausführende Gewalt, Staat und Kirche.

Was das Verhältniß von Natur und Staat betrifft, insbesondere die Fassung des menschlichen Naturzustandes, so ist J. J. Rousseau in seinem «Contrat social» dem Vorgange Lockes gefolgt. Was die Staatsverfassung betrifft, insbesondere das Verhältniß der Staatsgewalten, so ist die Lehre von deren Trennung, wie sie Locke aufgestellt und begründet hat, durch Montesquieu in seinem Werk «De l'esprit des lois» fortgebildet und zum politischen Freiheitsdogma erhoben worden. Seitdem gilt der englische Staat in der Meinung der Welt als ein Muster verfassungsmäßiger Freiheit.

IV. Erziehungslehre.

1. Locke und Rousseau.

Schon Bacon hatte wiederholt und nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Erneuerung der Wissenschaft auch die der Erziehung sein müsse, daß man das Werk der Jugendbildung in die Hand nehmen, nicht wie ein herrenloses Gut liegen lassen und den Jesuiten preisgeben solle, welche mit so vielem Erfolge sich schon desselben bemächtigt hätten; er dachte an den Fortschritt der Wissenschaften im Großen und forderte darum die Organisirung des öffentlichen Unterrichtes durch den Staat, die Erziehungsfrage lag in seinem Gesichtskreis, aber die Auflösung derselben und die nähere Bestimmung der Erziehungsart überließ er der Zukunft. Man darf bei den Philosophen der neuen

[1] Treatises of civil government. Book II, ch. XIX, 235.

Zeit überhaupt das Bedürfniß nach pädagogischen Reformen als eine persönliche Lebensfrage betrachten, denn sie klagen alle über die Unfruchtbarkeit der Schule, welche sie an sich selbst erlebt haben. Indessen läßt sich die Schule erst bessern, wenn die Aufgabe der Erziehung und deren Richtschnur erkannt ist. Und hier ist Locke der erste gewesen, der dieser Frage auf den Grund ging.

Wie Locke durch seine Staatslehre Montesquieu wegweisend vorangeschritten ist, so verhält er sich ähnlich durch seine Erziehungslehre zu Rousseau, nur daß die Nachwelt unter dem vorherrschenden Eindruck der französischen Schriftsteller die Herkunft derselben von dem englischen Philosophen zu lange vergessen und erst der historischen Belehrung bedurft hat, um auf Locke zurückzublicken. Das gilt namentlich von Rousseaus pädagogischer Dichtung in Rücksicht auf jene Schrift, welche Locke ebenso bescheiden als richtig „einige Gedanken über Erziehung" nannte. Freilich liegen zwischen dem lockeschen Versuch und Rousseaus «Emile» fast siebenzig Jahre, und nimmt man dazu, wie verschieden die beiden Schriften sind in Composition und Schreibart, wie verschieden die beiden Zeitalter in ihrer Empfänglichkeit für den Gedanken einer neuen Erziehung, endlich wie Rousseau selbst im Hinblick auf Locke weniger seine Herkunft als seinen Gegensatz hervorhebt, so erklärt sich leicht, daß man zunächst nicht aufgelegt war zu einer kritischen Vergleichung. Locke gab eine Sammlung guter Rathschläge, gelegentlich niedergeschrieben, wenig systematisch geordnet, für den Vater seines Zöglings bestimmt, für das Haus und den Privatgebrauch berechnet, auf den Wunsch einiger Freunde veröffentlicht, in ihrer Wirkung auf die Kreise empfänglicher Familien beschränkt. Rousseau gab einen Roman, eine pädagogische Robinsonade, welche mitten in einer verdorbenen und der eigenen Bildung übersatten Welt den Eindruck einer Rettung des Menschengeschlechts machen wollte und machte.

Aber der Grundgedanke der Erziehungsreform gehört Locke und hängt mit den innersten Motiven seiner Lehre auf das genaueste zusammen. Dieses Zusammenhangs war sich Locke völlig bewußt, und obwohl sich in seiner pädagogischen Gelegenheitsschrift kaum eine Stelle findet, wo er die Verbindungslinien mit seinem Hauptwerke dergestalt zieht, daß sie in die Augen fallen, bildet seine Erziehungslehre doch ein wohlgefügtes Glied seiner Philosophie. Unsere Aufgabe ist, sie als solches kenntlich zu machen und zu würdigen.

2. Die Erziehung als Entwicklung.

In den Grundlagen der lockeschen Lehre ist die Richtschnur der menschlichen Bildung vorgezeichnet. Alle Geistesbildung entsteht und reift als eine Frucht der Erfahrung, die nur auf einem einzigen Wege zu Stande kommt, dem der *eigenen* Wahrnehmung und Anschauung: unsere Vorstellungszustände haben ihren normalen Verlauf, worin sie sich von den einfachsten Elementen zu einer geordneten und reichen Vorstellungswelt entfalten, mit ihnen wachsen und bilden sich die Vorstellungskräfte. Dieser Bildungsgang ist eine völlig naturgemäße Entwicklung, in der nichts geschieht, nichts resultirt, was nicht durch die eigene Erfahrung hindurchgegangen und in diesem Sinne persönlich erlebt ist. Daher läßt sich der Grundgedanke der lockeschen Erziehungslehre kurz und treffend so aussprechen: die Erziehung werde Erfahrung, die Kunst des Erziehers verwandele sich in die naturgemäße Entwicklung des Zöglings, sie sei nirgends Dressur oder Abrichtung, sondern durchgängig Leitung, richtig geleitete Entwicklung! In diesem Satze liegt das Grundmotiv zur Reform, der Bruch mit aller scholastischen Erziehung, mit der Abrichtungsanstalt, mit der Schule als Bildungsfabrik; hier ist das Thema gegeben, das seitdem alle Erziehungssysteme von Bedeutung nicht verändert, nur interpretirt, ausgeführt und in der Art der Ausführung berichtigt haben.

Durch dieses ihr Thema ist die Aufgabe der Erziehung auf drei Hauptpunkte gerichtet: das Subject, das Ziel und den Gang der Entwicklung.

3. Die Entwicklung der Individualität. Das sociale Ziel.

Zur Entwicklung gegeben ist ein Individuum in seinem eigenthümlichen, durch Herkunft, Familie, Neigung, Fähigkeit, Gemüthsart bestimmten Naturell, welches die Erziehung nicht ausrotten, noch ignoriren, sondern sorgfältig beachten und durch richtig geleitete Selbstthätigkeit bilden soll. So folgt der zweite Satz, wodurch die Leitung einer naturgemäßen Entwicklung näher bestimmt wird: die Erziehung entspreche der *Individualität* des Zöglings! Das Ziel und die reife Frucht der Entwicklung ist die männliche Wirksamkeit im Dienst der Gesellschaft, die praktische und nützliche Weltbildung, durch welche der sociale Werth und die öffentliche Werthschätzung des Individuums bedingt sind. Dieses Ziel der Brauchbarkeit und socialen Tüchtigkeit, die mit der Charakterbildung Hand in Hand geht, soll die Erziehung vor Augen haben, daher lenke sie früh das Selbstgefühl

des Zöglings in die Richtung des Ehrgefühls ohne dem kindlichen Alter Abbruch zu thun, sie strafe durch Beschämung, selten und nur im Fall des hartnäckigsten Ungehorsams durch Schläge, sie belohne durch Lob und Anerkennung, welche zu verdienen in dem Zöglinge selbst die unverhohlene Triebfeder seiner Handlungsweise sein soll. Man möge in diesem Punkte Locken nicht mißverstehen, als ob er aus dem Ehrgefühl des Zöglings nur einen Kunstgriff in der Hand des Erziehers machen wolle; das Spiel ist nicht verdeckt, sondern offen und aufrichtig, es ist kein Spiel, sondern Ernst. Wer auf dem großen Schauplatze der Welt socialen Werth durch gemeinnütziges Handeln verdienen will, der muß die sociale Werthschätzung begehren, der muß als Kind und Zögling das Lob der Eltern und Lehrer ernsthaft und eifrig erstrebt haben. Ohne diese Triebfeder ist jenes Ziel weder zu setzen noch zu erreichen. Hat die Erziehung das Ziel im Sinn, so darf sie auch die darauf gerichteten natürlichen Triebfedern nicht außer Acht und Wirksamkeit lassen.[1] Gerade in diesem Punkte wendet sich Rousseau mit Heftigkeit gegen Locke; hier liegt eine durchgängige Differenz beider. Wer wie Rousseau Natur und Cultur in einen schneidenden Contrast stellt, der wird aus Abscheu vor der Gesellschaft das sociale Ehrgefühl zu den verdorbenen Neigungen zählen und in seinem Zögling nicht zu nähren, sondern vielmehr zu entkräften bestrebt sein. Anders aus andern Gesichtspunkten urtheilte Locke. Da er jenen heillosen Contrast nicht kennt, so mündet bei ihm der Weg der Erziehung in die menschliche Gesellschaft als das Gebiet des gemeinnützigen Wirkens, während Rousseau seinem Emile die Gesellschaft und die große Welt zeigt, wie einst der junge Spartaner trunkene Heloten sehen sollte.

4. Die Privaterziehung und der Erzieher.

Die Erziehung ist grundfalsch, wenn sie statt zu leiten dressirt, statt den Individualitäten gerecht zu werden die Zöglinge nach derselben Schnur zieht, als Objecte, welche zu derselben Dressur bestimmt sind, wenn sie, statt praktische Bildung zu geben, unfruchtbare Gelehrsamkeit abrichtet. In dieser grundfalschen Verfassung findet sich der Zustand der Schule, der öffentlichen, insbesondere gelehrten Erziehung. Daher fordert Locke, um jene Uebel zu vermeiden, die von der Schule abgesonderte, häusliche und private Erziehung, welche

[1] Some thoughts, §§ 56—61.

ihre Aufgabe nur dann lösen kann, wenn sie mit der menschenkundigen Einsicht in die Individualität des Zöglings und der welterfahrenen Absicht auf das praktische Ziel die Weisheit und Geschicklichkeit einer plan- und stufenmäßigen Leitung verbindet. Eine solche Erziehung muß in einer Hand liegen, sonst wird sie verpfuscht; daher ist die Individualität und Person des Erziehers von der größten Bedeutung, und es kommt alles darauf an, hier die richtige Wahl zu treffen, den Mann zu finden, welcher durch den Umfang und Reichthum seiner Weltbildung, die Feinheit seiner Sitten, die ungekünstelte Beherrschung aller Leidenschaften seinem Zöglinge ein beständiges Vorbild giebt und, was dieser zu erstreben und zu werden hat, ihm nicht bloß lehrt, sondern in seiner ganzen Persönlichkeit gleichsam vorlebt. Solche Erzieher sind selten, sie sind in der That unbezahlbar und verdienen nicht nur den höchsten Preis, sondern die höchste und aufrichtigste Achtung der Eltern.[1]

5. Die Bedeutung des Spielens.

Aus diesen Gesichtspunkten folgen leicht und einfach Lockes Erziehungsgrundsätze im einzelnen. An der Spitze seiner Pädagogik steht der Satz: «mens sana in corpore sano». Den Zögling körperlich kräftig und tüchtig zu machen, denselben in keiner Weise zu verweichlichen und zu verzärteln, ist die erste Bedingung und das Thema, womit Locke beginnt, und das er in einer Menge von Vorschriften ausführt, deren einige, besonders was die Nahrungslehre betrifft, den heutigen Einsichten widerstreiten.[2]

Um die Individualität des Zöglings zu erkennen, muß der Erzieher die Bedingungen pflegen, unter denen sich die Eigenart des Kindes giebt, wie sie ist. Das geschieht in der naivsten Weise im Spiel. Es gehört zu den Verdiensten und psychologischen Feinheiten der lockeschen Erziehungslehre, daß sie den pädagogischen Werth des Spielens erkannt und gewürdigt hat, in Absicht nicht bloß auf den Erzieher, welcher den Zögling beobachtet, sondern auf die Bildung des letzteren selbst. Der Genuß des Spielens liegt in der zwanglosen Selbstthätigkeit, daher das selbstgemachte Spielzeug einen weit größeren Genuß gewährt, als die künstlich gefertigte Spielwaare. Hier lerne der Erzieher von der Natur des Kindes, er lasse den Zögling sein Spielzeug selbst machen und auf diese Weise spielend

[1] Some thoughts, § 90. — [2] Ebend. §§ 1—30.

ſeine Selbſtthätigkeit üben und bilden, er gehe weiter und wende das Spiel an auch auf den Unterricht, er vermeide den unnatürlichen Zwang, der dem Kinde das Lernen zur Marter macht und dadurch von Grund aus verleidet, oft für das ganze Leben. Der Bücherzwang iſt häufig der Tod des Lernens. Das Kind ſoll lernend ſpielen, damit es ſpielend lerne, das Lernen ſoll ihm, wie das Spielen, Luſt gewähren, auch das ernſte, arbeitsvolle Lernen. Daher wechſele Arbeit und Spiel, und lieber langweile ſich das Kind, bis ihm das Lernen wie eine Wohlthat erſcheint, als daß es, an das Buch wie an eine Galeere geſchmiedet, das Lernen als die größte ſeiner Qualen verwünſcht. Die Pädagogik unſerer Zeit iſt dieſen Weiſungen Lockes gefolgt, und die Erziehung hat nichts dabei verloren, daß ſich Kinderſchulen in Kindergärten verwandelt haben.[1]

6. Der Anſchauungsunterricht und der pädagogiſche Realismus.

Je anſchaulicher und brauchbarer die Unterrichtsobjecte ſind, um ſo mehr beſchäftigen und feſſeln ſie die Selbſtthätigkeit des Kindes, um ſo lieber wird gelernt. Hier vereinigt ſich die Rückſicht auf den praktiſchen Bildungszweck mit der Rückſicht auf die natürlichen Neigungen des Zöglings, um in der lockeſchen Erziehungslehre die Richtung auszuprägen, welche man gewöhnlich die realiſtiſche nennt. Er verwirft den gelehrten Sprachunterricht und fordert den praktiſchen, die Sprachen ſollen gelernt werden durch Sprechen, zuerſt franzöſiſch, dann lateiniſch, das Griechiſche gehöre nicht in die allgemeine Bildung, ſondern in die ſpeciſiſch gelehrte, der grammatiſche Unterricht werde verbunden mit der Mutterſprache. Der Anſchauungsunterricht beginne mit der Geographie, dann folge Größenlehre, Arithmetik, Aſtronomie, Geometrie, die Aſtronomie führe zu der Chronologie, zur Lehre von der Zeitordnung und Zeitrechnung, woran ſich naturgemäß der Geſchichtsunterricht knüpfe. Object der praktiſch-ſittlichen Belehrung ſeien Moral, Naturrecht, vaterländiſches Recht. Logik und Rhetorik tragen ihren naturgemäßen pädagogiſchen Nutzen nicht in der Disputirkunſt, womit die veraltete Gelehrſamkeit Staat machte, ſondern in der Darſtellungskunſt, in der Ausübung der mündlichen und ſchriftlichen Rede, wobei es gar nicht auf Schönrednerei ankommt, ſondern auf den einfachen, richtigen, gewandten Ausdruck. Von den Kunſtfertigkeiten ſind die äſthetiſchen, mit Ausnahme des

[1] Ebend. § 130.

Zeichnens, in Lockes Augen pädagogiſch werthlos, namentlich das Verſemachen und die Muſik, dagegen legt er großes Gewicht auf die gymnaſtiſchen und techniſchen Künſte und fordert zur praktiſchen Ausbildung, daß Gartenbau oder ſonſt ein Handwerk gelernt werde. Was das Reiſen betrifft, ſo erklärt er ſeinen Landsleuten, daß ſie dieſes Bildungsmittel gewöhnlich falſch anwenden, denn die engliſche Jugend an der Hand des Mentors reiſe entweder zu früh oder zu ſpät: zu ſpät, wenn der Bildungszweck im Erlernen fremder Sprachen geſucht werde, zu früh, wenn es ſich um wirkliche Welterfahrung und die Einſicht in fremde Bildungszuſtände handele.

Lockes Verſuch über Erziehung entſpricht ſeinem Verſuch über den menſchlichen Verſtand. Dieſer lehrt den naturgeſchichtlichen Gang unſerer Verſtandesbildung, jener zeigt, wie dieſe naturgemäße Geiſtesentwicklung zu leiten und durch richtige Leitung zu befördern iſt.

Neuntes Capitel.

Die Fortbildung der lockeſchen Lehre.

I. Die ſenſualiſtiſchen Hauptprobleme.

Die weitere Entwicklung der Erfahrungsphiloſophie iſt in der ſenſualiſtiſchen Faſſung angelegt und durch dieſelbe beſtimmt, ſie ſteht unter Locke, wie der geſammte Empirismus unter Bacon. Daß alle Erkenntniß Erfahrung und zwar näher ſinnliche Erfahrung oder Wahrnehmung iſt, dieſe lockeſche Grundlehre bildet die Vorausſetzung, von welcher aus die folgenden Philoſophen operiren, ſie iſt gleichſam das Schwungbrett zum jedesmaligen Anlauf. Auch fehlt es nicht an Aufgaben, welche die lockeſche Lehre darbietet und in ſich trägt, theils ſolche, welche Locke ſelbſt geſtellt und an deren Löſung er ſchon die Hand gelegt, theils ſolche, welche in der Grundlage ſeiner Philoſophie enthalten ſind und deren Löſung den Standpunkt, wie Locke ſelbſt ihn gefaßt hat, verändert. Jene wollen nur ergriffen und bearbeitet ſein, denn ſie liegen am Tage, dieſe dagegen durch kritiſche Beurtheilung gefunden und entdeckt werden, denn ſie betreffen die eigenthümliche Art, wie Locke ſeine Lehre begründet. Dort handelt es ſich um die ſchon geſtellten Fragen der Religion und Moral, hier um das Fundament der Erkenntniß ſelbſt; jene richten ſich auf die Ausbildung der lockeſchen Lehre, dieſe auf deren Fortbildung. Da

die letzteren die bewegenden Grundfragen ſind, ſo ſtehen ſie im Vordergrund unſerer Betrachtung.

Es ſind drei Hauptpunkte, wodurch die eigenthümliche Faſſung und Lage des lockeſchen Senſualismus beſtimmt wird: ſie betreffen die Wahrnehmungsvermögen, die Wahrnehmungsobjecte und deren Verhältniß.

1. Die Wahrnehmungsvermögen. Senſation und Reflexion.

Locke unterſchied zwei Wahrnehmungsvermögen, das äußere und innere, Senſation und Reflexion, welche er einander nebenordnete, als ob ſie grundverſchieden und gleich urſprünglich ſeien, ſie ſind nach Locke die beiden Quellen, wodurch wir unmittelbar Wahrnehmungsobjecte, elementare Vorſtellungen oder „einfache Ideen" percipiren. Setzen wir nun mit Locke, daß unſer Geiſt urſprünglich leer iſt, wie eine «tabula rasa», ſo möge ihm — wir wollen dieſen Punkt, welcher mit dem Senſualismus ſelbſt zuſammenfällt, hier nicht unterſuchen — eine Empfänglichkeit für äußere Eindrücke zugeſchrieben werden, aber in keinem Falle eine davon verſchiedene urſprüngliche und ureigene Thätigkeit, welche als ſolche wirkſam ſein, Wirkungen haben müßte, alſo unmöglich den Geiſt leer laſſen könnte. Den Satz von der leeren Geiſtestafel feſtgehalten, ſo giebt es nur *ein* Wahrnehmungsvermögen, das äußere, die Senſation, die den Geiſt bevölkert und das Material liefert, welches die Reflexion betrachtet, ſo iſt, was Locke „Reflexion" nennt, nur eine Entwicklungsform der Senſation. Laſſen wir dagegen den Geiſt ſelbſtthätig ſein aus ureigener Kraft, ſo iſt die Reflexion kein von dieſer Thätigkeit verſchiedenes Vermögen (was ins Endloſe führen würde), ſondern fällt mit ihrem Object zuſammen und verhält ſich deshalb zu ihren Wahrnehmungen *ganz anders* als die Senſation zu den ihrigen. Was die Reflexion wahrnimmt, thun wir ſelbſt; was die Senſation wahrnimmt, empfangen wir von außen als etwas Gegebenes und in dieſem Sinn Objectives. Verſtehen wir daher mit Locke unter einfachen „Ideen" die gegebenen Vorſtellungselemente, ſo leuchtet ein, daß die Senſation die einzige Quelle unſerer Ideen iſt. Jedenfalls muß auf Grund dieſer Beurtheilung der lockeſchen Lehre gefragt werden: *wie verhalten ſich Senſation und Reflexion?* Jedenfalls muß geantwortet werden: „die einzige Quelle der Ideen iſt die Senſation", welcher Satz zwei Möglichkeiten offen läßt: entweder die Reflexion beſteht als eine Wahrnehmungsart für ſich, aber was ſie wahrnimmt,

ſind nicht Ideen, ſondern ihre eigene Thätigkeit ſelbſt, ſie iſt die Form unſerer Selbſterkenntniß, oder ſie iſt nur eine Entwicklungsform der Senſation und dieſe das einzige Grundvermögen des Geiſtes. Jedenfalls wird der lockeſche Standpunkt verändert und vereinfacht.

Unterſuchen wir etwas näher die beiden Möglichkeiten, welche der vereinfachte Senſualismus offen läßt. Die Senſation ſei die einzige Quelle der Ideen, die Reflexion die Form unſerer Selbſterkenntniß; wir ſind nicht Vorſtellungen, ſondern vorſtellende Weſen, die Vorſtellungen ſind unſere Objecte, ſie ſind *nur* unſere Objecte, und wir können keine anderen Objecte haben als *nur* Vorſtellungen. Wenn wir ſie machen, ſind es bloße Ideen, welche auch leere Einbildungen ſein können; wenn wir ſie haben, ohne ſie gemacht zu haben, ſind es Eindrücke oder wirkliche Objecte, welche wir als Dinge bezeichnen. Sind wir vorſtellende Weſen aus ſelbſtthätiger, ureigener Kraft, ſo können auch unſere Eindrücke nur Vorſtellungen ſein, unwillkürliche Vorſtellungen, welche, weil ſie *unwillkürlich* ſind, nicht wir ſelbſt erzeugt haben, deren Urſache, weil ſie *Vorſtellungen* ſind, nicht die Körper ſein können, ſondern ein geiſtiges und ſchöpferiſch thätiges Weſen ſein muß. Wir ſehen einen Standpunkt vor uns, welcher die Senſation als die einzige Quelle der Ideen mit der Reflexion als der Selbſtgewißheit vorſtellender Weſen dergeſtalt verbindet, daß er zu dem Satze führt: alles objective Sein iſt gleich wahrgenommen werden, die alleinigen Träger der Wahrnehmungen ſind die Geiſter, die alleinige Urſache derſelben Gott. Dieſen Standpunkt entwickelt *Berkeley*. Hier erſcheint der folgerichtige und vereinfachte Senſualismus als „Idealismus oder Immaterialismus".

Die zweite Möglichkeit ſetzt die Senſation nicht bloß als die einzige Quelle der Ideen, ſondern als das einzige Geiſtesvermögen überhaupt; es wird Ernſt gemacht mit der «tabula rasa», der Geiſt hat kein anderes Vermögen als das der Empfindungsfähigkeit durch die Sinne, die Ideen ſind Eindrücke und zwar äußere, körperliche Eindrücke, welche entweder im Dunkel einer Seelenſubſtanz, die nur noch zu dieſem myſtiſchen Nothbehelf dient, in Perceptionen umgewandelt werden, oder körperliche Eindrücke, d. h. Bewegungen ſind und bleiben; daß dieſe Bewegungen Empfindungen ſind oder werden, folgt aus den Eigenſchaften der organiſchen Materie, aus der Structur des Gehirns u. ſ. f. Hier erſcheint der vereinfachte und in ſeiner Art folgerichtige Senſualismus als Materialismus

im äußersten Gegensatze zu Berkeley. Diese Entwicklungsform des Sensualismus bildet das Thema der französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, welche in directer Abfolge von Locke Condillac einführt, indem er die Sensation zur Grundform alles geistigen Verhaltens macht. Den Standpunkt des anthropologischen Materialismus setzt de la Mettrie, den des kosmologischen das «système de la nature»; der bewegteste, geistvollste und umfassendste Kopf dieser Denkrichtung, der den Materialismus nicht als Katechismus lehrt, sondern die Entwicklung desselben in sich erlebt und darstellt, ist Diderot. Als populäre Weltbildung erscheint der französische Sensualismus in der Encyklopädie, die von Diderot und d'Alembert ausgeht.

2. Die Wahrnehmungsobjecte. Primäre und secundäre Qualitäten.

Unsere Wahrnehmungsobjecte sind Erscheinungsarten oder Eigenschaften, deren Träger (die Dinge selbst) wir nicht wahrnehmen. Dies hat Locke festgestellt und zwei Arten von Eigenschaften unterschieden, ursprüngliche und abgeleitete, primäre und secundäre; jene sollten zugleich sinnlich und wirklich, zugleich Vorstellungen in uns und Eigenschaften der Dinge außer uns, mit einem Worte Abbilder sein, deren Originale die Beschaffenheiten der Körper sind, diese dagegen bloß sinnliche Qualitäten, nur subjective Empfindungsweisen ohne alle Aehnlichkeit mit den Dingen. Doch hatte Locke die Ableitung der secundären Qualitäten aus den primären gefordert, was so viel heißt, als Empfindungen aus Bewegungen herleiten, eine Sache, welche er selbst für unmöglich erklärte. Aber die Hauptfrage betrifft die Möglichkeit der primären Qualitäten überhaupt, die Wahrnehmbarkeit jener Grundeigenschaften der Körper, welche, weil sie den Körpern als solchen zukommen, allgemeine Eigenschaften und, weil sie den Körpern an sich zukommen, Eigenschaften der Dinge an sich, d. h. unwahrnehmbare Eigenschaften sind. Wie kann das Allgemeine (Abstracte) vorstellbar, das Vorstellbare allgemein (abstract) sein? Wie kann wahrgenommen werden, was unabhängig von der Wahrnehmung den Dingen oder Körpern an sich inwohnt?

Jedenfalls muß gefragt werden: wie verhalten sich die primären und secundären Qualitäten? Eines ist unmöglich: daß es Wahrnehmungen giebt, welche auch unabhängig von aller Wahrnehmung Eigenschaften der Dinge an sich sind. Entweder sind alle Wahrnehmungen secundär im Sinne Lockes, d. h. bloße Vorstellungen

in uns, und es giebt überhaupt keine „primäre Qualitäten“, oder alle Wahrnehmungen ſind nichts als Bewegungsphänomene der Körper und materielle Effecte. Die erſte dieſer Folgerungen aus dem lockeſchen Senſualismus zieht der berkeleyſche Idealismus, die zweite der franzöſiſche Materialismus, nachdem Condillac von einer einzigen Wahrnehmung, der Idee der Solidität, behauptet hatte, daß ſie nicht bloße Idee (ſubjectiver Sinneseindruck), ſondern Eigenſchaft und Wirkung der Körper ſelbſt ſei. Von dieſem Punkt der Lehre Condillacs aus kann man ſich über die Lage des Senſualismus, Idealismus, Materialismus innerhalb der Erfahrungsphiloſophie leicht orientiren. Was Locke von den primären Qualitäten behauptet, gilt nur von der Solidität: ſo lehrt Condillac. Was von allen Wahrnehmungen gilt, daß ſie bloße Ideen ſind, gilt auch von der Solidität: ſo lehrt Berkeley nach Locke und vor Condillac. Was von der Solidität gilt, daß ſie Eigenſchaft und Wirkung der Körper ſelbſt iſt, gilt von allen Wahrnehmungen: ſo lehrt der franzöſiſche Materialismus.

3. Subſtantialität und Cauſalität der Dinge.

Locke hatte die Wahrnehmungsobjecte als Wirkungen angeſehen, die wir empfangen, die als ſolche uns unmittelbar einleuchten und auf Urſachen bezogen werden müſſen, welche unabhängig von unſerer Perception exiſtiren und wirken. Daher gilt bei ihm die Cauſalität der Dinge als die äußere Bedingung unſerer Wahrnehmung und als deren unmittelbares Object. Wir erkennen Wirkungen, deren Urſachen wir nie erkennen. Denn dieſe Urſachen müßten Dinge oder Subſtanzen ſein, die Locke ſelbſt für unwahrſcheinlich, darum für unerkennbar erklärt, deren Begriff ein bloßes Nominalweſen iſt, ein Zeichen für X. So erſcheint bei Locke die Cauſalität der Dinge zuſammengeſetzt aus einer bekannten Größe (Wirkung) und einer nicht bloß unbekannten, ſondern unerkennbaren (Urſache). Und doch ſoll ein ſolches Verhältniß einleuchten. Hier iſt in Lockes Lehre eine unſichere, dunkle, widerſpruchsvolle Stelle. Es muß gefragt werden: wie verhält ſich die Wahrnehmung zur Cauſalität? Jedenfalls iſt zu antworten, was ſich unmittelbar aus Locke ſelbſt ergiebt: daß von der Cauſalität der Dinge gelten müſſe, was von den Dingen ſelbſt gilt: iſt die Vorſtellung des Dinges oder der Subſtanz keine Idee, welche wir empfangen, ſondern eine ſolche, welche wir machen, ſo wird es mit der Vorſtellung der Urſache oder Cauſalität offenbar

dieselbe Bewandtniß haben. Ist aber in den Dingen oder Wahrnehmungsobjecten selbst kein nothwendiger Zusammenhang erkennbar, so muß die sensualistisch bedingte Erkenntniß folgerichtig allen Anspruch auf eine nothwendige und objective Geltung aufgeben und sich bescheiden, nicht weiter zu reichen, als die Gleichförmigkeit der subjectiven Erfahrung. Damit wendet sich der Sensualismus zum Skepticismus, welchen Hume entscheidet.

II. Der Entwicklungsgang des Sensualismus.

1. Die Standpunkte.

Wir sehen, wie in Lockes Lehre drei Hauptprobleme enthalten sind, wie sie auf sensualistischer Grundlage gelöst und dadurch die drei Hauptentwicklungsformen des Sensualismus bestimmt werden: Idealismus, Materialismus, Skepticismus.

Die beiden ersten Richtungen bilden eine vollkommene und ausgesprochene Antithese. Was die eine grundsätzlich bejaht, muß die andere grundsätzlich verneinen: das Dasein der Materie an sich. Der Idealismus führt zu dem Satz: „es giebt nur Geister und Ideen", der Materialismus zu dem Satz: „es giebt nur Materie und Bewegung". In diesen Gegensatz spaltet sich der sensualistische Grundgedanke, das beiden gemeinsame Thema, daß die Elemente aller gegebenen Erkenntnißobjecte Wahrnehmungen, Sinnesempfindungen, Eindrücke sind. Aber die Frage ist: was für Eindrücke? In der Beantwortung entzweit sich die sensualistische Lehre: entweder sind die Eindrücke bloß geistig oder bloß körperlich, entweder nur Vorstellungen oder nur Bewegungen, entweder durchaus phänomenal oder durchaus materiell.

Es giebt einen Punkt, in dem beide Richtungen unfreiwillig convergiren und in einer Folgerung zusammentreffen, welcher sie gemeinsam unterliegen. Gesetzt, daß uns nur Eindrücke oder Impressionen gegeben sind — gleichviel durch wen, ob durch Gott oder durch die Körper —, so kann die Causalität nur eins von beiden sein: entweder gegebene oder gemachte Vorstellung, entweder Eindruck oder Einbildung, entweder Impression oder Imagination. Wenn sie das erste nicht ist, so ist sie das zweite; in diesem Fall wird der Charakter einer nothwendigen Erkenntniß imaginär, d. h. zu einem Schein, den die Einbildung erzeugt, und der Sensualismus, indem er diesen Schein erkennt, giebt sich als Skepticismus.

2. Die Zeitfolge.

In der Fortbildung der lockeſchen Lehre war der erſte Standpunkt Berkeleys Idealismus, welcher ſchon im Jahre 1710 (ſechs Jahre nach Lockes Tode) mit der Abhandlung „von den Principien der menſchlichen Erkenntniß" öffentlich feſtſtand; der zweite war Humes Skepticismus, welcher ſich in dem „Verſuch über die menſchliche Natur" 1739 der Welt mittheilte, aber faſt unbekannt blieb und neun Jahre ſpäter mit dem „Verſuch über den menſchlichen Verſtand" ſich populärer zu machen ſuchte. Dann erſt kam das eigentliche Zeitalter des franzöſiſchen Materialismus, welcher in de la Mettrie mit der Erklärung auftrat, daß der Menſch eine bloße Maſchine ſei (Homme machine 1747) und in dem ſogenannten Syſtem der Natur (1770) mit der mechaniſchen Erklärung des Univerſums ſein letztes Wort ſprach. In die Zwiſchenzeit fällt Diderots philoſophiſche Entwicklung. Das doctrinäre Mittelglied zwiſchen dem lockeſchen Senſualismus und dem franzöſiſchen Materialismus bildet Condillacs lediglich auf die äußere Empfindung gegründete Erkenntnißlehre, die Abhandlung von den Senſationen (Traité des sensations), welche 1754 erſchien.

Wir haben es hier mit denjenigen Hauptformen des Empirismus zu thun, welche den Gang der Philoſophie und deren Grundfragen beſtimmen. Dies gilt nach Bacon von Hobbes und Locke, nach Locke von Berkeley und Hume, deren Unterſuchungen in die ſchwierigſten Probleme des Empirismus tief eindringen und das Thema deſſelben innerhalb der Erkenntnißlehre zu Ende führen. Die engliſche Philoſophie von Bacon bis Hume bildet ein Continuum, welches das ſiebzehnte Jahrhundert und die erſte Hälfte des achtzehnten umfaßt, das der franzöſiſche Senſualismus *nicht* unterbricht, ſondern dem er nachfolgt, indem er auf Locke zurückgeht und von hier aus, wenig bekümmert um Berkeley und Hume, jenen dogmatiſchen Materialismus entwickelt, welcher als Weltaufklärung die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts beherrſcht. Die franzöſiſchen Philoſophen dieſer Zeit haben ſich in ihrem Materialismus ſicher gefühlt gegen Berkeley, deſſen Lehre leicht zu verſpotten und mit einem frappanten Wort abzumachen war, ſie ſagten: „Der berkeleyſche Idealismus iſt Wahnſinn, aber unter allen Syſtemen am ſchwerſten zu widerlegen", niemand konnte erwarten, daß ſie mit der Widerlegung Ernſt machten; ſie haben ſich in ihrem Dogmatismus durch Hume nicht ſtören laſſen,

deſſen ſchwierige und eindringende Unterſuchungen ſie kaum kannten. Bevor wir die Fortbildung des engliſchen Senſualismus in Berkeley und Hume näher verfolgen, wollen wir in der Kürze den Einfluß beſtimmen, welchen er auf die franzöſiſche Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts geübt.

3. Zeitalter und Charakter des Materialismus.

Es iſt nicht zu leugnen, daß Condillacs Senſualismus den Materialismus zur nothwendigen Folge hat, daß beide in Lockes Lehre angelegt und dergeſtalt begründet ſind, daß ſie ein berechtigtes Thema durchführen. Die lockeſche Lehre mußte vereinfacht werden, zu dieſem Fortſchritt boten ſich, wie wir gezeigt haben, zwei Wege, der eine von beiden iſt offenbar der Materialismus. Aber die Jahreszahlen ſprechen. Das Ziel, in welchem der Materialismus endet und an dem ſein dogmatiſcher Charakter ſcheitert, iſt der Skepticismus. Und dieſes Ziel hatte die engliſche Philoſophie nach Locke und Berkeley ſchon in Hume erreicht, *bevor* der franzöſiſche Materialismus ſeine Entwicklung antrat. Condillacs Hauptwerk erſcheint ein halbes Jahrhundert nach Lockes Tode und fünfzehn Jahre ſpäter als Humes Hauptwerk. Niemals iſt ein «post hoc» ſo wenig ein «propter hoc» geweſen, als in dieſer Zeitfolge des franzöſiſchen Materialismus *nach* Hume.

Betrachten wir dieſe chronologiſche Ordnung, ſo erſcheint die franzöſiſche Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts, verglichen mit der engliſchen, welche ihr vorausgeht, wie *verſpätet*, wie eine bloße Wiederholung und Vereinfachung der lockeſchen Lehre, nachdem dieſe ihre Phaſen in England durchlaufen hat. Das würde ſo ſein, wenn der engliſche Senſualismus ihre einzige Vorausſetzung wäre. So iſt es nicht, ſie hat auch in Frankreich ſelbſt ihre Vorausſetzungen, in der franzöſiſchen Originalphiloſophie des ſiebzehnten Jahrhunderts, in Descartes und Malebranche; Malebranche war Berkeleys älterer Zeitgenoſſe, wir werden ſehen, wie nahe beide ſich innerlich berührt haben[1], wie ihre Differenz in eben dem Punkte lag, welchen Berkeley an den Materialiſten bekämpfte, daß die Exiſtenz der Materie an ſich gelten ſoll, unabhängig von uns, den vorſtellenden Geiſtern. Nicht bloß ihre Vorausſetzungen, auch ihre Wurzeln haben die franzöſiſchen Materialiſten in dem carteſianiſchen Dualismus, der das ſubſtantielle

[1] Meine Geſchichte der neuern Philoſophie, Bd. II (Spinoza), 4. Aufl., Buch I, Cap. IV, Seite 50.

Daſein der Körper außerhalb und unabhängig von unſern Vorſtellungen behauptet. Jeder Dualismus ſtrebt zum Monismus. Um in dieſem Fall den Monismus materialiſtiſch zu faſſen, dazu bedurfte es nur der Erklärung, daß die menſchliche Seele dem menſchlichen Körper inwohnt und mit einem Organe deſſelben vorzugsweiſe communicirt, daß ſie in dieſem Organe ihren Sitz hat. Dieſe Wendung nahm Descartes und gab damit ſeine Lehre der Folgerung preis, daß die Seele, die irgendwo ſitzt, localer, materieller, körperlicher Natur iſt, ein körperliches Organ, ein Theil des Gehirns und außerdem nichts, daß ihre Functionen Gehirnacte ſind und außerdem nichts. Dieſe Folgerung zog de la Mettrie. Wir ſehen die Philoſophie, welche mit dem «cogito ergo sum» beginnt, eine Richtung nehmen, welche mit dem «homme machine» endet. Nannte ſich doch de la Mettrie ſelbſt einen Carteſianer! Die Subſtantialität der Materie und Körperwelt vorausgeſetzt, welche Descartes lehrte, bedurfte es, um den Materialismus in Fluß zu bringen, nur der Erklärung, daß der Geiſt von ſich aus leer iſt, daß alle Vorſtellungen von außen kommen, alſo von unſerer körperlichen Natur abhängig und durch die äußern Körper bedingt ſind. Dieſe Wendung nahm der Empirismus in Locke, welchem Condillac folgte.

So iſt der franzöſiſche Materialismus aus Descartes und Locke hervorgegangen; er iſt in Rückſicht auf beide moniſtiſch, denn jeder von beiden war in ſeiner Weiſe ein Dualiſt, Descartes in Anſehung der Subſtanzen, Locke in Anſehung der Wahrnehmungsvermögen. Es giebt nicht zwei Subſtanzen, ſondern nur *eine*, dieſe eine Subſtanz iſt Gott, erklärte Spinoza, indem er den Dualismus der Attribute, der Geiſter (Ideen) und Körper noch feſthielt. Dieſer Gott iſt die Materie, ſagen die Materialiſten, nachdem ſie von Descartes gehört, *wie* die Seele mit dem Körper zuſammenhängt, und von Locke gelernt haben, daß die Ideen abhängig ſind von den Körpern. Es giebt nicht zwei Wahrnehmungsvermögen, ſondern nur *eines*, dieſes eine Vermögen iſt die Senſation, erklärte Condillac auf Grund der lockeſchen Lehre.

Den carteſianiſchen Monismus giebt Spinoza, die Abhängigkeit der Vorſtellungen von den Körpern lehrt der Senſualismus in Locke-Condillac: das ſind die Factoren, deren Vereinigung das Weſen des franzöſiſchen Materialismus ausmacht. Er iſt das Product dieſer Factoren: *ſenſualiſtiſcher Spinozismus* oder, was daſſelbe heißt,

materialistischer Pantheismus. Daß die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts diesen Charakter in sich trägt, erscheint in großen und deutlichen Zügen ausgebildet in ihrem bedeutendsten Denker, in Diderot, welcher jene Factoren nicht bloß in seiner Anschauungsweise vereinigt, sondern in seinem philosophischen Entwicklungsgange auch erlebt und zeigt, wie er sie vereinigt.

Man wird es jetzt verständlich finden, daß die französische Philosophie, welche von Descartes und Malebranche herkommt und vermöge dieser Herkunft auch ihre eigene Aufgabe als Erbtheil mitbringt, nicht plötzlich in das entgegengesetzte Lager übergeht, sondern allmählich, unter dem Zusammenwirken vieler Motive, sich dem Einflusse und der Herrschaft Lockes ergiebt, daß sie zur Lösung ihrer Aufgabe einen Sensualismus annimmt, der zweierlei ausschließt: daß die Substantialität der Materie und die reale Geltung der Causalität verneint wird. Das erste geschieht durch Berkeley, das zweite durch Hume. Beides widerstreitet von Grund aus jener cartesianischen und rationalistischen Denkweise, welche der französischen Philosophie den ersten Impuls gab, der in ihr fortwirkt und mitbestimmend eingeht in den Materialismus. Wenn ich den letzteren früher „einen Nebenzweig an dem großen Baume des Empirismus, welcher in Bacon wurzelt", genannt habe[1], so muß ich jetzt meinen Ausspruch dahin ergänzen, daß dieser Materialismus auch von französischer Familie ist und zwar ein unähnlicher, aber nicht unechter Sohn der französischen Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts. Diese Genealogie erklärt mit der Entstehung des Materialismus zugleich seinen Charakter: er ist dasjenige metaphysische System, welches Rationalismus und Sensualismus gemeinsam erzeugen. Wenn die dogmatische Denkweise ihre Grade hat, deren höchster da erreicht ist, wo jedes Bedenken wegen der Erkenntniß vollkommen verschwindet, so steht das System der Materialisten auf diesem Gipfel des Dogmatismus. Daher darf man sich nicht wundern, warum die Materialisten in ihrem Glauben an das Ding an sich, welches Materie heißt, und an die Realität des mechanischen Causalzusammenhangs, welchen sie Weltordnung nennen, unerschütterlich sind, unempfindlich gegen die Einwürfe Berkeleys und Humes, welche sie so gut als gar nicht beachten.

[1] S. oben Buch II, Cap. I.

Anders verhalten sich diese beiden Männer zu den Materialisten, die Berkeley ausdrücklich und direct als seine Hauptgegner bekämpft, deren dogmatisches Erkenntnißsystem Hume widerlegt. Da der französische Chorus der Materialisten später auftritt, so könnte es scheinen, daß jene beiden Standpunkte verfrüht sind. Aber sie hatten nicht nöthig, auf die Franzosen zu warten. Der Materialismus ist so alt wie die Philosophie, er lebt in Demokrit, Epikur, Lucrez, welche schon Bacon allen übrigen Philosophen vorzog, er war in die englische Philosophie selbst eingetreten mit Hobbes, der ja den Versuch machte, den Empirismus in ein metaphysisches System zu verwandeln, er schien dem Sensualismus so nahe gelegt, daß man Locken bereits als Materialisten bekämpfte. Diese Denkweise verbreitete sich in England und durchdrang die philosophische Atmosphäre der Zeit.

Zehntes Capitel.
George Berkeley.

1. Berkeleys Stellung.

1. Verhältniß zu Locke und Malebranche.

Die Erscheinung Berkeleys unter den englischen Philosophen wird gewöhnlich unrichtig aufgefaßt; man ist so überrascht, mitten unter den ausgeprägten Realisten einen, wie es scheint, übertriebenen Idealisten zu finden, daß man sich versucht fühlt, ihm eine ganz andere philosophische Stellung anzuweisen, als er vermöge seiner geschichtlichen Herkunft einnimmt. Selbst einer unserer bedeutenden Geschichtschreiber der neuern Philosophie glaubt dem Standpunkte Berkeleys nur dann gerecht werden zu können, wenn er ihn aus der Reihe der englischen Philosophen unter die deutschen Metaphysiker versetzt und mit Leibniz so zusammenstellt, als ob er dessen Vollendung wäre.[1] Indessen ist Berkeley nicht der folgerichtige Leibniz, sondern der folgerichtige Locke; er ist, mit Locke verglichen, nicht weniger, sondern *mehr* sensualistisch. Und gerade darin entdeckt sich

[1] J. E. Erdmanns Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie (Bd. II, 2. Abt., S. 173 flg.) und Grundriß der Geschichte der Philosophie (Bd. II, S. 210—18). Die obige Bemerkung bezieht sich *nur* auf die Stellung, welche im Entwicklungsgange der neuern Philosophie Erdmann der berkeleyschen Lehre giebt, nicht auf die Art, wie er deren Verhältniß zu Locke erörtert.

der dauernd wichtige und lehrreiche Charakter derjenigen Philosophie, welche man als „berkeleyschen Idealismus" bezeichnet. Seine geschichtliche Stellung liegt zwischen Locke und Hume, seine geschichtlichen Vorbedingungen, unter deren Einwirkung sich Berkeleys Standpunkt ausgebildet hat, sind Bacon und Locke, Descartes und Malebranche; die Gegensätze, die er vorfindet und bekämpft, erstrecken sich von dem Deismus der englischen Freidenker bis zu jener materialistischen und atheistischen Richtung, deren Ansatz Berkeley vor sich sah, deren Vollendung aber in der französischen Philosophie des vorigen Jahrhunderts noch nicht in den Horizont seiner Schriften und kaum in den seines Zeitalters fällt.

Ohne Berkeleys Stellung unter den Philosophen, welche von Bacon und Locke herkommen, irgendwie zu beeinträchtigen oder zu verrücken, läßt sich seine Lehre mit Denkweisen vergleichen, welche in der entgegengesetzten, durch Descartes bestimmten Reihe ihren Platz haben. Nur liegt der nächste Vergleichungspunkt nicht zwischen ihm und Leibniz, sondern zwischen ihm und Malebranche. Nicht bloß verhält sich Berkeley ähnlich zu Locke, wie Malebranche zu Descartes, sondern es trifft sich, daß beiden dasselbe Problem zufällt, daß beide dieses Problem in einer Weise lösen, bei welcher der Berührungspunkt ebenso charakteristisch ist als der Differenzpunkt. Verstehen wir unter Weltanschauung unsere Sinnenwelt, d. h. unsere Vorstellung der Körper- oder Außenwelt, eine gemeinsame Vorstellung, die wir nicht willkürlich machen, sondern unwillkürlich haben, so mußte in der Entwicklung der cartesianischen Grundgedanken ein Standpunkt kommen, welcher erklärte: „diese unsere Weltanschauung ist nicht durch uns, sondern nur durch und in Gott möglich, wir sehen die Dinge in Gott". Dies war der Kern der Lehre von Malebranche.[1] Zu einem ähnlichen Resultat kommt Berkeley. Hier liegt der Berührungspunkt beider. Aber die Art der Begründung ist bei jedem eine ganz andere. Weil die Materie, deren Modificationen die Körperwelt ausmacht, grundverschieden ist vom menschlichen Geist als einer bloß denkenden Natur, darum ist die Idee der Materie oder Ausdehnung (auf welche die Vorstellung der Körperwelt, d. h. unsere Weltanschauung, sich gründet) nur in und durch Gott möglich, darum sehen wir die Dinge in Gott. So denkt

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie, Bd. II (Spinoza), 4. Aufl., Buch I, Cap. VI, Seite 70.

Malebranche, die Art ſeiner Begründung iſt echt carteſianiſch. Weil die Materie eine völlig abſtracte und darum unmögliche Vorſtellung iſt, weil es unabhängig von unſeren wirklichen Vorſtellungen, d. h. Wahrnehmungen keine vorſtellbaren, wahrnehmbaren, wirklichen Dinge giebt und geben kann, darum giebt es überhaupt keine Dinge an ſich außer uns, keine Körper an ſich, keine materiellen Subſtanzen, keine Materie als Ding an ſich, darum iſt die Materie überhaupt unmöglich, die Körperwelt daher ohne Reſt identiſch mit der Weltanſchauung, d. h. mit der Vorſtellungswelt, die wir nicht gemacht haben, ſondern uns eingeprägt finden (nicht durch die Materie, ſondern) durch Gott. So denkt Berkeley, er denkt echt ſenſualiſtiſch unter den Vorausſetzungen, welche Locke begründet hat. Hier iſt der Differenzpunkt zwiſchen ihm und Malebranche, er verneint, was dieſer bejaht: die Realität der Materie, unabhängig von unſerer Vorſtellung! Malebranche iſt zu dieſer Bejahung genöthigt durch die dualiſtiſchen Grundſätze Descartes', Berkeley ſieht ſich zu dieſer Verneinung genöthigt durch die ſenſualiſtiſchen Grundſätze Lockes. Worin dieſe Nöthigung beſteht, das Band zwiſchen dieſer Verneinung und der ſenſualiſtiſchen Denkweiſe: gerade darin liegt das Thema der berkeleyſchen Lehre und deren idealiſtiſcher Charakter.

2. Vorläufer. Norris und Collier.

Aus dem Geſichtspunkt des menſchlichen Geiſtes hat Malebranche das Daſein einer äußeren oder materiellen Welt weder verneint noch verneinen können. Stellen wir die Frage dagegen unter ſeinen theologiſchen Geſichtspunkt, ſo verhält ſich Gott zur Welt, wie die Idee der Ausdehnung zur wirklichen Ausdehnung, welche beide, genau beſehen, ſich in nichts unterſcheiden, ſo fällt die reale Körperwelt mit der göttlichen Vorſtellung der Körperwelt, alſo auch mit der unſrigen (als welche in Gott iſt) ohne Reſt zuſammen, und es kann daher von Malebranches theologiſchem Grundgedanken folgerichtig zu dem „Beweis von der Nichtexiſtenz oder Unmöglichkeit der äußern Welt" fortgeſchritten werden. Auf dieſem Wege iſt Berkeley nicht zu ſeinem Satz gekommen, wohl aber zwei ſeiner Landsleute und älteren Zeitgenoſſen, die als ſeine Vorgänger gelten dürfen, nicht als ſeine Vorbilder oder Führer: John Norris, der ſchon im Jahre 1701 den „Verſuch zu einer Theorie der idealen oder intelligibeln Welt" gab und dadurch Arthur Collier anregte, welcher ſeine auf Malebranche gegründete Lehre von der Unmöglichkeit einer äußern Welt ſchon

1703 feſtgeſtellt hatte, fünf Jahre ſpäter niederſchrieb und nach fünf Jahren (1713) als «Clavis universalis» oder „Neue Unterſuchung der Wahrheit" in die Oeffentlichkeit brachte.[1] In demſelben Jahre erſchien die letzte der grundlegenden Schriften Berkeleys, deſſen Unabhängigkeit von Collier damit feſtſteht. Sein Ausgangspunkt iſt Locke, Colliers Ausgangspunkt iſt Malebranche.

II. Lebensumriß.

George Berkeley, aus engliſchem Geſchlecht, iſt in der iriſchen Grafſchaft Kilkenny zu Kilcrin den 12. März 1684[2] geboren und den 14. Januar 1753 zu Oxford geſtorben. Seine erſte Periode umfaßt die Jahre von 1684—1713 und wird durch das Jahr 1700 in zwei Abſchnitte getheilt, der erſte enthält die Erziehung im Elternhauſe und die Schuljahre in Kilkenny, der zweite die Studienzeit auf dem Trinitätscollegium zu Dublin als Schüler (1700—1707) und als Genoſſe (Fellow). Hier lernte Berkeley aus ihren Schriften Bacon und Locke, Descartes und Malebranche kennen und entwickelte die nach ihm genannte Lehre. Sie ſtand feſt, als er Dublin verließ, um nach London zu gehen (1713). Er hatte bereits die beiden erſten Hauptſchriften ſeiner Lehre veröffentlicht, den „Verſuch zu einer neuen Theorie vom Sehen" (1709) und „die Principien der menſchlichen Erkenntniß" (1710); in London ließ er die dritte erſcheinen, ſeine „Dialoge zwiſchen Hylas und Philonous"[3] (1713).

Der zweite Lebensabſchnitt reicht von 1713—1734. In dieſe Zeit fallen drei Reiſen, welche er von London aus unternahm, von denen er nach London zurückkehrte. Auf der erſten begleitete er als Secretär und Kaplan den engliſchen Geſandten Graf Peterborough nach Frankreich, Italien und Sicilien (November 1713 bis Auguſt 1714; nachdem er zu London eine ſchwere Krankheit überſtanden, begleitete er auf einer zweiten Reiſe (1715—1720) den Sohn eines

[1] John Norris: Essay towards the theory of the ideal or intelligible world. 2 vol., 1701. Arthur Collier: Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world. 1713. — [2] Nach Fraſers Memoir of Berkeley (1864) iſt Berkeleys Geburtsjahr 1685. — [3] An essay towards a new theory of vision (1709). A treatise concerning the principles of human knowledge (1710). Three dialogues between Hylas and Philonous in opposition to sceptics and atheists (1713).

Digitized by Google

iriſchen Biſchofs ebenfalls nach Frankreich, Italien und Sicilien. In Paris lernte er Malebranche in ſeiner letzten Krankheit kennen; die eingehende philoſophiſche Unterredung, welche beide Männer hatten und die den Differenzpunkt ihrer Lehren betraf, ſoll den bruſtleidenden Malebranche zu heftig angeſtrengt und ſeinen Tod (13. October 1715) beſchleunigt haben. Italien und Sicilien feſſelten Berkeleys Intereſſe, er hatte die Abſicht, eine Beſchreibung Siciliens zu geben und dazu Materialien geſammelt, welche auf der Rückkehr verloren gingen. Seine letzte Reiſe galt der Ausführung einer civiliſatoriſchen Idee, der Errichtung von Miſſions- und Erziehungsanſtalten auf den Bermudasinſeln, ein Project, das er lange gehegt und ausführlich entworfen, wofür er Anhänger geworben, die Teilnahme Georgs II. erregt und von Seiten des Miniſteriums das Verſprechen einer Geldunterſtützung erreicht hatte. So ging er, eben verheirathet, im September 1728 nach Rhode-Island und wartete hier drei Jahre auf die verſprochenen Mittel, bis ihm Walpole ſchrieb, daß er umſonſt warte, die Regierung habe kein Geld. Unverrichteter Sache kehrte er 1732 nach London zurück. In dieſem Jahre erſchienen ſeine Geſpräche gegen die Freidenker (Shaftesbury, Mandeville, Collins) unter dem Titel: „Alciphron oder der ſchwache Philoſoph", eine Schrift, welche das Intereſſe der Königin Karoline für Berkeley erneute und ſo lebhaft befriedigte, daß durch den Einfluß der Königin dem Verfaſſer das Bisthum Cloyne in Irland zu Theil wurde (März 1734). Von 1735 bis in den Sommer 1752 lebt er als Biſchof zu Cloyne, nicht als üppiger und müßiger Pfründengenießer, ſondern als ein treuer und eifriger Verwalter ſeiner geiſtlichen Amtspflichten. In dieſe letzte Lebensperiode fallen ſeine mathematiſchen Streitſchriften („Der Analyſt" 1734) und zwei Abhandlungen über die Heilkraft des Theerwaſſers (1744 und 1752). Seit dem Juli 1752 hatte ſich Berkeley nach Oxford zurückgezogen, wo ſein zweiter Sohn ſtudirte, und hier iſt er in der Mitte ſeiner Familie den 14. Januar 1753 geſtorben.

Die beiden grundlegenden Schriften ſeiner Lehre ſind „die Principien" und „die Dialoge", jene ihrer Anlage nach ſyſtematiſch, dieſe polemiſch, denn es gilt die Widerlegung der Materialiſten und Skeptiker.

Unter ſeinen Freunden waren Swift und Pope, welche in Berkeley den originellen Denker und den vortrefflichen Charakter hoch-

ſchätzten, ſagte doch Pope von ihm: „Berkeley hatte jede Tugend unter dem Himmel“. Um von ſeinen Landsleuten einen der jüngſten zu nennen, den realiſtiſchen Geſchichtſchreiber der Civiliſation Englands, dem niemand eine Voreingenommenheit für idealiſtiſche Theorien zuſchreiben wird, ſo bemerkt Buckle gelegentlich, wie er das Zeitalter der Reſtauration ſchildert und auf Hobbes zu ſprechen kommt, daß dieſer ſo ſcharfſinnige Dialektiker, dieſer ſo ausgezeichnet klare Kopf unter den britiſchen Philoſophen nur dem Berkeley untergeordnet war. Die berkeleyſche Lehre hat in ihrer Heimat noch heute lebhafte Anhänger und Vertheidiger, unter welchen ſich mit beſonderem Eifer T. Collyns Simon hervorthut[1]; ſie iſt in der deutſchen Philoſophie ſeit Kant ein fortwirkendes Element, und die genaue und gründliche Vergleichung zwiſchen dem engliſchen Idealiſten und dem Begründer des Kriticismus gehört nach dem Vorgange Schopenhauers unter die orientirenden Aufgaben.

Elftes Capitel.

Berkeleys Idealismus.

I. Die Grundfrage der Einleitung.

1. Lockes Widerſpruch.

Der Punkt, in welchen Berkeley von Locke ausgeht und abweicht, läßt ſich ſehr genau beſtimmen und macht das eigentliche Thema der Einleitung zu ſeiner Lehre. Locke hatte alle Erkenntnißobjecte für Wahrnehmungsobjecte, dieſe für Aeußerungen oder Eigenſchaften der Dinge erklärt, die letztern in primäre und ſecundäre Qualitäten unterſchieden und unter jenen die allgemeinen oder urſprünglichen Eigenſchaften verſtanden, welche den Körpern an ſich zukommen. Hier liegt der fragliche Punkt. Giebt es unabhängig von unſerer Vorſtellung *Körper an ſich*, unabhängig von unſerer Sinnesempfindung *Eigenſchaften an ſich*? Die Frage fällt, wie man ſieht, zuſammen mit der Setzung oder Verneinung der Materie als eines von aller Vorſtellung unabhängigen, außerhalb derſelben befindlichen, mit gewiſſen Eigenſchaften begabten Stoffs. Die Frage generaliſirt

[1] On the thinking substance in man (the anthropological Review for May 1865). Berkeley's doctrine on the nature of matter (the journal of speculative philosophy. Dec. 1869, p. 336—44).

Digitized by Google

ſich. Die Vorſtellung einer ſolchen Materie iſt die einer allgemeinen Subſtanz und allgemeiner Eigenſchaften, d. i. ein ſogenannter Gattungsbegriff, eine abſtracte Vorſtellung oder Idee. Wenn es nun überhaupt keine abſtracten Ideen giebt, ſo iſt die Vorſtellung der Materie, die Lehre von den „primären Qualitäten" hinfällig, denn ſie verhält ſich zu der Geltung abſtracter Ideen überhaupt, wie der beſondere Fall zur Kategorie. Locke hatte die Geltung der Gattungsbegriffe (in der Natur der Dinge) verneint, dagegen die Vorſtellung allgemeiner Eigenſchaften, welche den Körpern an ſich zukommen, bejaht und auf das nachdrücklichſte behauptet, er hatte in die Bildung der abſtracten Ideen den ganzen Unterſchied zwiſchen Thier und Menſch geſetzt, die unüberſteigliche Kluft beider.[1] Hier ſtreitet die Lehre Lockes mit ſich ſelbſt, hier iſt der Punkt, in dem Berkeley mit der Frage einſetzt: giebt es abſtracte Ideen?

2. Berkeleys Nominalismus. Die Unmöglichkeit abſtracter Ideen.

Der Senſualismus iſt nominaliſtiſch geſinnt, wie der Nominalismus in Rückſicht auf die natürliche Erkenntniß der Dinge ſenſualiſtiſch. Unter den neuern Philoſophen iſt die nominaliſtiſche Denkweiſe einheimiſch, aber ſie iſt von keinem ſo ſehr in den Vordergrund aller philoſophiſchen Betrachtung gerückt, ſo grundſätzlich geltend gemacht worden als von Berkeley. Bei dem geordneten Gedankengange des Philoſophirens iſt es nicht gleichgültig, an welcher Stelle eine entſcheidende Anſicht hervortritt. In Berkeleys Lehre hat die Anſicht von der Geltung der Gattungsbegriffe, von der Richtigkeit der abſtracten Ideen die erſte Stelle, ſie ſteht gefliſſentlich an der Spitze der Unterſuchung, ſie beſtimmt deren Richtung, ſie introducirt die Philoſophie. Berkeley ſieht in der Geltung der „abſtracten Ideen" den Grundirrthum aller bisherigen Philoſophie, den philoſophiſchen Aberglauben, die Staubwolke, den „Duſt", welchen die Schulen aufgewirbelt und zuletzt ſo verdichtet haben, daß er die Dinge verdunkelt, den Vorhang von Worten (courtain of words), der uns den Baum der Erkenntniß verhüllt. Dieſe Wolke zu lichten, dieſen Vorhang wegzunehmen, iſt daher die erſte Aufgabe, die er ſich ſetzt.[2]

Er unterſcheidet genau zwiſchen „abſtracten" und „allgemeinen Ideen" (abstract and general ideas) und will mit jenen nicht auch

[1] The Principles of human knowledge. Introduction, XI. — [2] Principles. Introduction, III, XXIV.

dieſe verneinen. Was er verneint, ſind „die abſtracten allgemeinen Ideen (abstract general ideas)“; unter abſtracten Ideen verſteht Berkeley die Vorſtellung allgemeiner Dinge und Eigenſchaften, wie z. B. Menſch, Thier, Körper, Farbe u. ſ. f., die von allen übrigen Merkmalen völlig abgeſonderten Vorſtellungen. Es iſt ſo wenig möglich, Farbe im Allgemeinen oder Menſch im Allgemeinen, d. h. eine abſtracte Farbe oder einen abſtracten Menſchen vorzuſtellen, als ein allgemeines Dreieck, abgeſehen von den Eigenſchaften, worin ſich die Dreiecke unterſcheiden, ein abſtractes Dreieck oder ein Dreieck, welches weder rechtwinklig noch ſchiefwinklig iſt. Eine ſolche Figur iſt unvorſtellbar, eine ſolche Vorſtellung rein unmöglich. Dies gilt von allen Abſtractionen, von allen abſtracten allgemeinen Ideen. Man verſuche ernſthaft, eine Vorſtellung der Art zu bilden, und die Unmöglichkeit wird ſofort einleuchten. Kein natürlicher Menſch hat abſtracte Ideen, ſie ſind Fictionen der Schule, ſie ſind nicht bloß leer, nicht bloß Zeichen, ſie ſind nichts und weniger als nichts, denn ſie ſind abſurd und baar unmöglich. Dies iſt, was die gewöhnlichen Idealiſten gar nicht, die gewöhnlichen Materialiſten und Senſualiſten nicht gründlich genug eingeſehen haben. Jene halten die abſtracten Begriffe für Realitäten, dieſe für Zeichen. Beides iſt grundfalſch, denn es iſt grundfalſch, das Nichts für etwas, das Unmögliche für möglich zu halten. In dieſem Irrthum war auch Locke, welcher die abſtracten Vorſtellungen für diejenigen anſah, deren Zeichen die Worte ſind, und ohne welche die ſprachliche Bezeichnung der Vorſtellungen nicht auszubilden ſei.

3. Die Geltung allgemeiner Ideen. Die Einzelvorſtellungen.

Um dieſen folgenſchweren Irrthum Lockes ſogleich zu berichtigen: die Worte ſind Zeichen (nicht abſtracter, ſondern) allgemeiner Vorſtellungen, welche ſelbſt Zeichen ſind für eine Reihe gleichartiger Vorſtellungen oder, was daſſelbe heißt, die eine beſtimmte Claſſe von Vorſtellungen repräſentiren. Die allgemeinen Ideen ſind nicht abſtract, ſondern *repräſentativ*. Es giebt kein abſtractes Dreieck, ſondern nur einzelne Dreiecke, welche entweder recht- oder ſchiefwinklig, entweder gleichſeitig oder ungleichſeitig ſind, deren Seiten und Flächeninhalt ihre beſtimmte Größe haben u. ſ. f., aber nichts hindert, daß dieſes beſtimmte ſpitzwinklige Dreieck mir alle diejenigen Eigenſchaften eines Dreiecks erkennbar macht, die von der Größe des einen Winkels, von der Gleichheit oder Ungleichheit der Seiten unabhängig ſind;

in diesem Falle repräsentirt mir dieses einzelne Dreieck die Classe der Dreiecke überhaupt, es wird dadurch „allgemein", aber nicht „abstract", denn es hört nicht auf, diese einzelne genau bestimmte Figur zu sein. Es ist mir unmöglich, sagt Berkeley, eine Bewegung vorzustellen ohne einen Körper, der sich bewegt mit dieser bestimmten Geschwindigkeit, in dieser bestimmten Richtung. Dasselbe gilt von jeder abstracten Idee.[1]

Was man also von abstracten Ideen gefabelt, war Dust, der eine sehr einfache Wahrheit unkenntlich gemacht. Es giebt keine abstracten, wohl aber allgemeine Vorstellungen: das sind Einzelvorstellungen von repräsentativer Bedeutung, oder Einzelvorstellungen, sofern dieselben Zeichen für andere gleichartige Vorstellungen sind von größerem oder geringerem Umfang. Diese Zeichen sind es, welche die Sprache ausdrückt. Abstracte Ideen sind leere Worte, Worte ohne Vorstellungen; allgemeine Ideen sind Zeichen für Vorstellungen und als Worte Zeichen dieser Zeichen.

Es giebt daher im Grunde nur Einzelvorstellungen, d. h. Anschauungen oder Wahrnehmungen, deren Elemente die einzelnen Sinnesempfindungen sind. Diese Empfindungen sind in uns, sie sind Vorstellungsarten oder Perceptionen, nichts anderes. So besteht das Dasein von Licht und Farbe in der Licht- und Farbenempfindung, d. h. im Gesehenwerden, das Dasein des Tons in der Tonempfindung, d. h. im Gehörtwerden, das Dasein der Wahrnehmungsobjecte überhaupt im Wahrgenommenwerden, und es muß in dieser Rücksicht der Satz gelten: esse = percipi. Alles objective Sein (Objectsein) geht ohne Rest auf in das Vorgestelltsein; die Frage ist, ob das Existiren überhaupt, d. h. alle Realität, ohne Rest aufgeht in das objective Sein?

II. Die Wirklichkeit der Ideen.

1. Die primären Eigenschaften als Ideen.

Daß die einfachen Wahrnehmungsobjecte bloß in uns sind, hatte Locke von den „secundären Qualitäten" bewiesen, von den „primären" verneint. Ausdehnung und Figur, Bewegung und Ruhe, Zahl und Solidität sollen zugleich in uns und außer uns sein: in uns als Perception, außer uns als Eigenschaften der Körper an sich; jene Perceptionen gelten bei Locke als Abbilder, deren Ori-

[1] Princ., Introd., X—XVII.

ginale dieſe Eigenſchaften der Dinge ſind. Hier liegt zwiſchen Locke und Berkeley der zweite Differenzpunkt, welcher durch den erſten bedingt iſt. Giebt es keine abſtracten Ideen, keine Vorſtellung allgemeiner Dinge und Eigenſchaften, ſo giebt es auch keine primären Qualitäten im Sinne Lockes, es giebt keine abſtracte Ausdehnung, Figur, Bewegung, Solidität u. ſ. f. Wir können die Ausdehnung nicht vorſtellen, abgeſehen von Figur und Größe, die Bewegung nicht, abgeſehen von der (größeren oder kleineren) Geſchwindigkeit, die Solidität nicht, abgeſehen von Härte und Weichheit, die Zahl nicht, abgeſehen von unſerer combinirenden und zuſammenfaſſenden Wahrnehmung. Alle dieſe Vorſtellungen löſen ſich auf in Relationen, welche völlig ſubjectiver Natur ſind, daher ſind die ſogenannten primären Qualitäten entweder nichts oder daſſelbe, was Locke „ſecundäre" genannt hatte. Es giebt nach Berkeley, um mit Locke zu reden, nur ſecundäre Qualitäten, d. h. keinerlei Eigenſchaften, welche unabhängig von der Wahrnehmung oder außerhalb derſelben als etwas Reales zu ſetzen ſind.[1]

Einen der ſcheinbarſten Einwürfe gegen dieſen Satz hatte Berkeley gleich in ſeiner erſten Schrift, der „neuen Theorie vom Sehen" widerlegt: die Thatſache nämlich, daß wir entfernte Dinge ſehen, wodurch der augenſcheinliche Beweis geliefert ſei, daß es Wahrnehmungsobjecte außerhalb der Wahrnehmung gebe. Was wir durch die Geſichtswahrnehmung unmittelbar percipiren, ſind nicht Entfernungen, ſondern Farben, nicht Raumunterſchiede, ſondern Lichtunterſchiede, die Unterſchiede des Hellen und Dunkeln in ihren Abſtufungen; entfernte Objecte ſind nichts anderes als künftige Taſtempfindungen, welche wir in Folge beſtimmter Handlungen (Bewegungen) nach Ablauf einer gewiſſen längeren oder kürzeren Zeit haben werden; die Geſichtswahrnehmungen verhalten ſich zu dieſen Taſtempfindungen, wie das Zeichen zum Object. Berkeley will damit gezeigt haben: 1) daß entfernte Objecte nicht unmittelbar in den Bereich der Geſichtswahrnehmung fallen, 2) nicht außerhalb der Wahrnehmung überhaupt liegen, ſie fallen in das Gebiet der taſtenden Wahrnehmung.[2]

---

[1] Three dialogues. I. Phil. Consequently the very same arguments, which you admitted as conclusive against the secondary qualities, are without any farther application of force against the primary too. — [2] New theorie of vision, Sect. CXLVII, Princ. XLII—XLIV.

Locke hatte von den Wahrnehmungsobjecten, welche bloße Vorstellungen sind, die Classe der ursprünglichen Eigenschaften ausgenommen; Berkeley beweist, daß diese Ausnahme nicht gilt. Condillac, welcher gleichfalls von Locke ausging und später als Berkeley kam, um die entgegengesetzte Richtung einzuführen, wollte von jenen Objecten nur eine einzige Ausnahme machen, die Vorstellung der Solidität. Berkeley hatte bewiesen, daß diese Ausnahme nicht gilt, denn man könne die Solidität nicht vorstellen ohne die Unterschiede des Harten und Weichen, die völlig in den Bereich der Tastempfindung fallen.

Was mithin alle Eigenschaften ohne Ausnahme betrifft, so geht ihr Dasein ohne Rest auf in die Perception, sie sind nichts als Wahrnehmungen oder Ideen. Wie verhält es sich aber mit den Dingen, welche die Träger dieser Eigenschaften sein sollen? Die Frage geht auf das Dasein der Substanzen außer uns. Sind sie oder sind sie nicht?

2. Die Dinge als Ideen.

Was von sämmtlichen Eigenschaften gilt, muß auch von ihrem Complex gelten, von der Zusammensetzung sowohl gleichartiger als verschiedenartiger Qualitäten, welche wir als zusammenbefindlich wahrnehmen, darum als besondere Complexe, d. h. als Einzeldinge unterscheiden und sprachlich als solche bezeichnen. Daher sind die Dinge, sofern sie einen Inbegriff bestimmter Eigenschaften ausmachen, d. h. die einzelnen Dinge nichts als ein Inbegriff bestimmter Wahrnehmungen oder Ideen (collection of ideas) und so wenig außerhalb derselben, als die Farbe außerhalb des Sehens, der Ton außerhalb des Hörens u. s. f. ist, es müßte denn Farben außerhalb der Farben und Töne außerhalb der Töne geben.

Wenn wir daher die Dinge als solche von dem Complex ihrer Eigenschaften unterscheiden und von *Dingen an sich* sprechen, so kann dies nur zweierlei bedeuten: entweder Dinge im Unterschiede von den einzelnen Dingen oder einzelne Dinge im Unterschiede von dem Complex ihrer Eigenschaften.

Dinge im Unterschiede von den einzelnen Dingen wären allgemeine Dinge, welche so wenig existiren als allgemeine Dreiecke, das sind *Undinge*, abstracte Ideen, deren Nichtigkeit und Unmöglichkeit im Ausgangspunkte der berkeleyschen Lehre dargethan worden. Unter diese Kategorie und mit ihr fällt auch der Begriff des abstracten

Körpers, des Körpers im Allgemeinen, d. i. der Begriff der Materie als eines Dinges an sich.

Es giebt nur Einzeldinge. Was sind die Einzeldinge unabhängig von dem Complex ihrer Eigenschaften? Sie sind, was übrig bleibt nach Abzug dieser Eigenschaften, was der eiserne Ring ist nach Abzug des Eisens. „Ich sehe diese Kirsche da", sagt im dritten Gespräch Philonous zu Hylas, „ich fühle und schmecke sie, ich bin überzeugt, daß sich ein Nichts weder sehen noch schmecken noch fühlen läßt, sie ist also wirklich. Nach Abzug der Empfindungen der Weichheit, Feuchtigkeit, Röthe, Säure mit Süßigkeit vermischt, giebt es keine Kirsche mehr, denn sie ist kein von diesen Empfindungen verschiedenes Wesen. Eine Kirsche, sage ich, ist nichts anderes als eine Zusammensetzung von sinnlichen Eindrücken oder Ideen, welche wir durch unsere verschiedenen Sinne wahrnehmen." Dasselbe gilt, ob das Ding Apfel, Stein, Baum, Buch oder wie sonst heißt.[1]

Der Schluß leuchtet ein: die Dinge, abgesehen von den einzelnen Dingen, sind Undinge; die Einzeldinge, abgesehen von dem Inbegriff ihrer Eigenschaften, sind nichts. Nun sind die Eigenschaften Wahrnehmungen oder Perceptionen. Daher geht das Dasein der Dinge und deren Inbegriff als Außen- oder Körperwelt, das gesammte Weltgebäude, ohne Rest auf in Perception, und der Satz «esse = percipi» gilt jetzt in seinem ganzen Umfange.[2]

3. Ideen und Geister.

Wir können demnach in keinerlei Weise von Dingen an sich sprechen, sondern nur von Dingen, sofern sie Objecte sind. Was die Objecte betrifft, so sind sie sämmtlich und ohne Rest Wahrnehmungen oder Ideen. In dieser Rücksicht gilt der Satz: „es giebt nur Ideen". Ideen sind Wahrnehmungsobjecte oder Percipirtes (Percipirbares), sie sind als solche lediglich passiv und daher unmöglich ohne ein actives Wesen, das sie hervorbringt. Das Percipirende nennt Berkeley „Geist, Seele, Selbst (mind, spirit, soul or myself)"; der Geist, sofern er percipirt, d. h. vorstellt und erkennt, ist Verstand (understanding), er ist Wille, sofern er die Vorstellungen erzeugt.[3] Jetzt muß erklärt werden: „es giebt nur wahrnehmende und wahrgenommene Wesen, d. h. nur Geister und Ideen". Das ist der Satz, welcher im

[1] Dial. III, vgl. Principles, Sect. I. — [2] Principles. III. — [3] Ebendas. II, XXVII.

Mittelpunkt des sogenannten berkeleyschen Idealismus steht und dessen Grundcharakter ausmacht. Was man Ding oder Substanz nennt als Träger der Eigenschaften oder als das denselben zu Grunde liegende Wesen, ist bei Berkeley der Träger der Wahrnehmungen (Ideen), d. h. deren Ursache und Subject. Daher sagt Berkeley, daß es keine anderen Substanzen giebt als percipirende Wesen oder Geister.[1] Negativ ausgedrückt: es giebt keine geistlosen, materiellen, nichtdenkenden Substanzen (unthinking things).[2]

Die Welt ist nach Berkeley Geistesproduct und Geistesobject, sie ist durchaus phänomenal, sie ist Vorstellung ohne Rest; er hätte seine Ansicht so gut als Schopenhauer mit dem Worte: „die Welt als Vorstellung" bezeichnen können.

4. Die Ideen als vermeintliche Abbilder der Dinge.

Diese idealistische Weltanschauung erscheint dem gewöhnlichen Bewußtsein, als ob sie verkehrte Welt spiele. Nichts, meint man, sei augenscheinlicher und sicherer als der Unterschied zwischen Dingen und Ideen, welche sich zu einander verhalten, wie die Ursachen zu den Wirkungen, wie die Urbilder zu den Abbildern. Die Weltvorstellung in uns sei das Bild der wirklichen, diese außer uns befindliche Welt sei das Original. Wenn Berkeley sagt, „außer uns", so muß man nicht bloß an die eigenen werthen Personen denken, sondern an vorstellende Wesen überhaupt. „Außer uns" bedeutet so viel als „unabhängig von aller Vorstellung". Der Glaube an Originaldinge außer uns (in diesem Sinn) bildet den eigentlichen Kern der gewöhnlichen Weltansicht, welchen Berkeley zu zerstören sucht. Gesetzt nämlich, es gäbe solche Dinge an sich, außer der Vorstellung und unabhängig von derselben, so werden sie eben deßhalb unvorstellbar, also auch unvergleichbar sein, denn jede Vergleichung schließt in sich die Vorstellung des Verglichenen. Zwischen Bekanntem und Unbekanntem giebt es keine Vergleichung, es giebt keine zwischen meiner Vorstellung und dem Dinge außerhalb derselben, also ist es nicht möglich, daß mir die Aehnlichkeit beider einleuchtet, mithin können jene Dinge außer uns, wenn sie sind, nicht die Vorbilder oder Originale unserer Vorstellungen sein. Farbe kann ich nur mit Farbe, Ton mit Ton, Wahrnehmbares mit Wahrnehmbarem vergleichen, niemals das Wahrgenommene mit dem Unwahrnehmbaren,

[1] Ebendas. VII. — [2] Ebendas. III.

das Vorgestellte mit dem Unvorstellbaren. Nicht bloß daß zwischen diesen beiden Gliedern die Aehnlichkeit uns nicht einleuchtet, noch jemals einleuchten kann; es existirt keine, vielmehr existirt deren Gegentheil, sie sind einander vollkommen unähnlich, denn nichts kann unähnlicher sein, als Wahrgenommenes und Unwahrnehmbares, Sinnliches und Nichtsinnliches. Gesetzt also, es gäbe Dinge an sich, so würde die Vergleichung zwischen Dingen und Ideen nicht bloß unmöglich, ihre Aehnlichkeit nicht bloß unerkennbar, sondern ihre völlige Unähnlichkeit vielmehr vollkommen gewiß sein. Entweder hat die Aehnlichkeit zwischen Ding und Vorstellung keinen Sinn oder das Ding an sich hat keinen.[1]

5. Materialismus und Skepticismus.

Es bliebe demnach von den Dingen außer und unabhängig von aller Vorstellung nichts übrig als etwas allen vorstellenden und vorstellbaren Wesen absolut Unähnliches, welches man mit dem Worte „Materie" bezeichnet. Der Glaube an Originaldinge außer uns wird zum Glauben (da von einer Erkenntniß keine Rede sein kann) an materielle Dinge an sich, an das absolute Dasein der Materie, zum materialistischen Glauben, welcher sich für philosophischen Realismus ausgiebt, die Vorstellung von dem Dasein der Geisteskraft vollkommen verdunkelt und den Atheismus wie Fatalismus zur nothwendigen Folge hat. Der Materialismus ist keine Erkenntniß der Dinge, sondern ein Vorurtheil, welches der menschliche Geist hartnäckig festhält und dadurch an den Tag legt, „eine wie große Anhänglichkeit er hat für das stupide gedankenlose Etwas."[2]

Beharrt man in dem Glauben an das Dasein jener Dinge an sich mit der Ueberzeugung, daß sie die Originale unserer Vorstellungen nicht sein können und ohne die Vorliebe für „das stupide gedankenlose Etwas", so bleibt nichts übrig als die Einsicht in die Unmöglichkeit der Erkenntniß überhaupt, oder der skeptische Standpunkt.[3]

---

[1] Principles, VIII. — [2] Principles, LXXV. It is a very extraordinary instance of the force of prejudice, and much to be lamented, that the mind of man retains so great a fondness against all the evidence of reason for a stupid thoughtless somewhat etc. — [3] Principles, LXXXVI—VII. But if they (sensations) are looked on as notes or images referred to things or archetypes existing without the mind, then we are involved all in scepticism.

Was daher der idealistischen Weltansicht entgegensteht, ist das gewöhnliche Bewußtsein oder der vulgäre Realismus, d. i. der Glaube an das Dasein äußerer Dinge, welcher entweder in Materialismus oder Skepticismus endet. Und da der Materialismus nur einer sehr geringen Ueberlegung bedarf, um einzusehen, daß „Materie" nichts ist als ein Wort für ein unbekanntes und unerkanntes Etwas, so ist die Verneinung des Idealismus nothwendig die (indirecte oder directe) Bejahung des Skepticismus.

6. Nothwendigkeit des Idealismus. Die Welt in Gott.

Wir stehen vor dem Satz: „entweder Idealismus oder Skepticismus", aber wir sind keineswegs in der Lage, beliebig zu wählen. Der Skepticismus bejaht das Dasein der äußeren Dinge und verneint deren Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit. Nun ist bereits dargethan, daß die Dinge nach Abzug aller Vorstellungen entweder nichts oder weniger als Nichts (abstracte Dinge oder Undinge) sind. Daher lautet die Alternative, wenn man ihr auf den Grund leuchtet: „entweder Idealismus oder Nihilismus". Entweder die Bejahung oder die Verneinung der wirklichen Dinge. Entweder es giebt überhaupt keine äußere, objective, wirkliche Welt, oder sie ist im Geist. Genau so spricht Berkeley seine Alternative aus, welche demnach nicht zwischen zwei Möglichkeiten steht, sondern zwischen der Möglichkeit und ihrem Gegentheil, daher nur *einen* möglichen Standpunkt läßt, den der idealistischen Weltansicht.[1]

Existiren heißt vorgestellt werden, d. h. im Geist sein. Vorgestellt werden heißt nicht *durch mich*, auch nicht *durch uns* vorgestellt werden, denn wir, die menschlichen Geister, gehören auch unter die Dinge, deren Kraft im Vorstellen, deren Dasein im Vorgestelltwerden besteht. Die Welt wird vorgestellt, auch wenn ich sie nicht vorstelle, sie ist, auch wenn meine Person nicht ist; sie wird vorgestellt in anderen Geistern, welche wie ich unter die Bedingungen des zeitlichen Daseins fallen. Die Welt ist, auch wenn diese anderen Geister nicht sind, d. h. sie ist in einem ewigen Geist oder in Gott. Hier ist der Punkt, in welchem Berkeley mit Malebranche übereinstimmt.[2]

[1] Principles, VI. — [2] Es heißt von den Dingen, deren Inbegriff die Welt ist: «They must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some eternal spirit». Princ. VI. Vgl. ebendas. LIII (auf Malebranche bezüglich). Ebendas. XLVIII.

7. Die Ideen als Dinge. Berkeleys Realismus.

Hieraus erhellt, daß die berkeleysche Lehre sich nicht etwa zur realistischen Weltansicht in Gegensatz, sondern an deren Stelle setzt; sie gilt sich und will gelten als die wahrhaft realistische Weltansicht, die sogenannten Originaldinge außer den Ideen sind nichts, sie sind nicht Urbilder, sondern Wahnbilder, leere Fictionen. Die Ideen sind daher nicht Abbilder, sondern die Originale selbst, überhaupt nicht Bilder, sondern Dinge im Sinne der Wirklichkeit oder Realitäten. Sprechen wir von unseren Ideen, so versteht sich von selbst, daß der Charakter der Realität nicht solchen Vorstellungen zukommt, die wir unwillkürlich machen, sondern nur denen, die wir unwillkürlich haben, die nicht durch uns, sondern in uns producirt werden, die uns als Weltanschauung eingeprägt sind. Unsere naturgemäßen oder sinnlichen Vorstellungen sind die Originale, von denen die Bilder im Gedächtniß, der Imagination, dem Verstande Spuren, Reste, Nachbilder, Abbilder sind. Man hat also nicht zu fürchten, daß unter Berkeleys Gesichtspunkt „Realitäten" und „Chimären", Dinge und Ideen, welche bloße Phantasiegebilde sind, nicht mehr zu unterscheiden wären.[1]

Als Nominalist sagt Berkeley: „die wirklichen Dinge sind die einzelnen"; als Sensualist sagt er: „die wirklichen Einzeldinge sind die wahrgenommenen", und da nach Abzug aller Wahrnehmungen die Dinge gleich nichts sind, so muß er als folgerichtiger Sensualist den idealistischen Ausspruch thun: „die Dinge sind bloße Vorstellungen und nichts anderes", aber sie sind nicht bloße Vorstellungen, welche in unserer Phantasie wie Seifenblasen entstehen und vergehen, sondern nothwendige Vorstellungen, an denen unsere Willkür nichts macht und nichts ändert. Daher der realistische Satz, der den idealistischen erklärt, indem er ihn umwendet: „die Wahrnehmungen sind die wirklichen Dinge". Was das gewöhnliche Bewußtsein „Dinge" nennt, das nennt Berkeley „Ideen"; er versteht darunter dem Inhalte nach dieselben Thatsachen, und es ändert an dem natürlichen Thatbestande unserer Vorstellungswelt, an unserer factischen Weltanschauung, an der Sinnenwelt oder an dem, was man die Natur der Dinge nennt, gar nichts, ob diese Thatsachen als Dinge oder als Ideen bezeichnet werden.

---

[1] Principles, XXIX, XXX, XXXIII, XXXVI, LXXXII.

Nun könnte man fragen: warum sagt er nicht lieber „Dinge" statt „Ideen"? Warum braucht er einen Ausdruck, welcher leicht so vielen und groben Mißverständnissen ausgesetzt ist? Er thut es, um gröbere Mißverständnisse zu verhindern, vielmehr Grundirrthümer aufzuheben, welche das Fundament unserer Weltansicht verkehren. Versteht man unter „Dingen" etwas außer aller Vorstellung, so bezeichnet der Ausdruck das Gegentheil der wirklichen Dinge; versteht man darunter Substanzen, d. h. selbständige und thätige Wesen, so gilt der Ausdruck nur von den vorstellenden, nicht von den vorgestellten Dingen, nur von den Geistern, nicht von den Ideen. Versteht man darunter, was jedes einfache natürliche Bewußtsein in Wahrheit darunter versteht, die Wahrnehmungsobjecte, so giebt es keinen Ausdruck, welcher verständlicher und klarer den Charakter derselben bezeichnet, als das Wort „Vorstellungen oder Ideen".[1] Dieser Ausdruck in Berkeleys Munde ist keineswegs müßig oder gar eine Spielerei, sondern die kürzeste und bedeutsame Formel, um zu erklären, daß die Thatsachen der Natur nicht jenseits der Vorstellung liegen, sondern innerhalb ihres Reichs und ihrer Tragweite, daß es kein Sein außer der Vorstellung giebt, daß unsere nothwendigen Vorstellungen nicht ein Schein wirklicher Dinge, sondern diese selbst sind. „Du mißverstehst mich", sagt Philonous im dritten Gespräch zu Hylas, „ich verwandle nicht die Dinge in Ideen, sondern vielmehr die Ideen in Dinge."[1]

III. Die Einwürfe und deren Widerlegung.

1. Chimären und Sinnestäuschungen. Berkeley und Kopernikus.

Aus diesen Charakterzügen seiner Lehre erklärt sich leicht sowohl die Reihe der Einwürfe, welche Berkeley selbst gegen sich auftreten läßt, als die Art, wie er dieselben widerlegt.[2] Die Hauptpunkte sind schon erörtert. Daß der berkeleysche Idealismus die Welt in eine Chimäre oder in eine Art Traum verwandle und das Dasein der Dinge abhängig mache von unserer Wahrnehmung, also von dem Dasein unserer Personen, ist das viel variirte Thema der Einwürfe. Daß nothwendige Vorstellungen keine Chimären, eine (allen Geistern) gemeinsame Vorstellungswelt oder Weltvorstellung kein Traum, daß

[1] Principles, XXXIX. — [2] I am not for changing things into ideas, but rather ideas into things etc. Dial. III. The works etc. London 1820, vol, I, p. 201. — [3] Principles, XXXVII—LXXXI—LXXXV.

dieſe von aller menſchlichen Willkür unabhängige, nicht durch uns, ſondern in uns gegebene Vorſtellung keineswegs an das flüchtige Daſein der menſchlichen Perſonen gebunden iſt und alſo keineswegs mit ihnen ſteht und fällt, iſt das oft wiederholte Thema berkeleyſcher Widerlegung. Wenn nach Berkeley „exiſtiren" ſo viel heißt als „wahrgenommen werden" und alſo „nicht wahrgenommen werden" ſo viel heißt als „nicht exiſtiren": wie verhält es ſich dann, muß man fragen, mit der Sonnenbewegung, die wir ſehen, und mit der Erdbewegung, die wir nicht ſehen? Jene iſt nicht, dieſe iſt. Scheitert alſo nicht in ihren nächſten Folgerungen die berkeleyſche Lehre an der kopernikaniſchen? Folgt nicht aus dieſem Idealismus, daß jede unſerer unwillkürlichen Sinnestäuſchungen, deren ſo viele ſind, für wahr und wirklich zu halten ſei? Dieſe Einwürfe hat Berkeley nicht überſehen und konnte ſie leicht in Zeugniſſe für ſeine Lehre verwandeln. Daß unſerer Wahrnehmung von ihrem Standpunkt aus die Erde als der Centralkörper erſcheint, um welchen ſich die Sonne bewegt, iſt eine wirkliche, unleugbare, wohlbegründete Thatſache. Wenn nun ein aſtronomiſches Dogma behauptet, daß unabhängig von unſerer Wahrnehmung die Erde wirklich dieſer Centralkörper ſei, den die Sonne umkreiſt, ſo gilt dabei die Annahme, daß die Wahrnehmungsobjecte unabhängig von der Wahrnehmung exiſtiren: eine Annahme, welche Berkeley ſo wenig berechtigt, daß er ſie vielmehr von Grund aus verneint. Und wenn Kopernikus jenes aſtronomiſche Dogma gerade durch die Annahme widerlegt hat, daß vom Standpunkt der Sonne aus betrachtet, die Erde als Planet erſcheine, ſo iſt ja ſeine große Reform der Aſtronomie gerade dadurch begründet, daß er die Erde zum Wahrnehmungsobject macht und als ſolches beurtheilt. Vergleichen wir jetzt die aſtronomiſchen Vorſtellungsweiſen mit der Grundlehre Berkeleys, ſo leuchtet ein, daß das alte Syſtem ihr widerſtreitet und das kopernikaniſche mit ihr übereinſtimmt.[1] Unſere Wahrnehmungen ſind wahr, jede an ihrem Ort, aber ſie ſind nicht aphoriſtiſch, ſondern bilden einen Zuſammenhang, eine Ordnung, die auch wahrgenommen ſein will und uns nöthigt, dieſen Zuſammenhang zu ergründen und nicht bei dem einzelnen Eindruck ſtehen zu bleiben, ſonſt hätten wir keine Vorſtellungswelt, ſondern ein Vorſtellungschaos. Eben das iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft, die Einſicht zu gewinnen in den Text unſerer Wahrnehmungen.

[1] Principles, LVIII.

2. Der Schein des Abſurden.

Die wohlfeilſten Einwürfe ſind auf den gewöhnlichen Menſchenverſtand immer die wirkſamſten, und zu Einwürfen dieſer Art bot Berkeley ſelbſt durch ſeine Ausdrucksweiſe die leichteſte Handhabe, denn es war ſehr leicht, den Schein des Paradoxen, welchen Berkeley nicht ſcheute, in den des Abſurden zu verwandeln, ſo gründlich er denſelben auch abgewehrt hatte. Eigentlich ſind es nicht Einwürfe zu nennen, ſondern Späße, welche man mit ſeiner Terminologie trieb. Er verſtand unter Ideen Wahrnehmungsobjecte oder Dinge, wie vor ihm Locke, nach ihm Condillac unſere ſinnlichen Eindrücke „Ideen" nannte; indeſſen laſſen ſich unter Ideen auch allerhand Einfälle und Phantaſiegebilde verſtehen, wie es im gewöhnlichen Sprachgebrauch wirklich geſchieht. Will man nun, daß Berkeley, wo er „Ideen" ſagt und Wahrnehmungsobjecte oder Dinge meint, Einfälle oder Phantaſiegebilde gemeint haben ſoll, ſo iſt des Spaßes kein Ende. Das wirkliche Feuer und die Idee des Feuers! Das eine brennt und das andere brennt nicht! Welcher Unterſchied, den Berkeley überſah, da er das wirkliche Feuer für eine Idee hielt! In der That glaubte Berkeley, daß das wirkliche Feuer ſo wenig unabhängig von der Wahrnehmung exiſtire, als der wirkliche Schmerz unabhängig von der Empfindung. Daß Speiſe und Trank Wahrnehmungsobjecte ſind, iſt die ſelbſtverſtändlichſte Sache von der Welt, aber daß wir nach Berkeley Ideen eſſen und trinken, iſt der ergötzlichſte Unſinn.[1] „Der gute Berkeley", ſo ſcherzte nach deſſen Geneſung ſein Arzt Arbuthnot, „hat die Idee eines hitzigen Fiebers gehabt, und es war ſehr ſchwer, ihm die Idee der Geſundheit wieder beizubringen." Voltaire verſtärkte dieſe Sorte von Einwürfen durch das einfache Mittel der Multiplication und lieferte in ſeinem philoſophiſchen Wörterbuch bei Gelegenheit des Artikels „Körper" dem berkeleyſchen Idealismus eine kurze und ſiegreiche Schlacht. „Zehntauſend Kanonenkugeln und zehntauſend getödtete Menſchen ſind nach Berkeleys Philoſophie zehntauſend Ideen." Wozu der Aufwand? Voltaire würde Berkeley vollkommen widerlegt haben, wenn er an einer einzigen Kanonenkugel gezeigt hätte, was davon nicht wahrnehmbar oder Ding an ſich iſt! Ihm galt Locke als der Philoſoph, welchem er folgte, doch hat er ihn im Grunde ſehr wenig verſtanden, da er denſelben in Berkeley ſo wenig wiedererkannt hat. Man darf das Verhalten zu Berkeley

[1] Principles, XXXVIII, XLI.

als eine Probe betrachten des richtigen Verhaltens zu Locken. Wer jenen vollkommen mißversteht, kann diesen nicht wohl verstanden haben. Freilich muß man es mit Voltaire nicht so ernst nehmen, denn witzig und skeptisch, wie er war, fand er sich immer mehr aufgelegt, etwas lächerlich zu machen, als zu widerlegen.

Berkeley hat den Spaßmachern das Richtige geantwortet. So wenig seine philosophische Ansicht den Thatbestand des gewöhnlichen Bewußtseins verändere, sondern bloß erkläre, so wenig verändere seine philosophische Ausdrucksweise den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Man solle mit dem Philosophen denken und mit dem Volke reden; die Idealisten seiner Art dürfen von „Dingen" sprechen, ebenso gut als die Kopernikaner vom Aufgang und Untergang der Sonne.[1]

IV. Berkeleys Erkenntnißlehre.

1. Die Erkenntnißobjecte. Die Ordnung der Dinge, das Buch der Welt.

Aus Berkeleys Ideenlehre folgt seine Erkenntnißlehre. Die Erkenntnißobjecte sind Gott, die Geister, die Ideen und deren Verhältnisse; der Inbegriff der Geister und Ideen ist die Welt, der Inbegriff der sinnlichen Ideen oder Wahrnehmungsobjecte ist die Natur. Sinnliche Ideen und natürliche Dinge sind dieselben Objecte, welche zwar unabhängig von der Vorstellung nichts sind, wohl aber existiren, auch wenn ich sie nicht vorstelle, denn ihre Vorstellung dauert fort in Geistern *außer* mir; in dieser Rücksicht können die sinnlichen Ideen auch „äußere Dinge" heißen und die Natur Außenwelt.[2]

Es giebt demnach Erkenntniß Gottes, der Geister (Selbsterkenntniß und Erkenntniß der Geister außer uns), der Natur; die Naturwissenschaft fällt zusammen mit der Erkenntniß der sinnlichen Ideen (Körperwelt) und ist als solche *Naturphilosophie* und *Mathematik*. Auf diese letztere namentlich richtet Berkeley kritisch die Grundsätze seiner Ideenlehre. Man muß sich folgende Hauptpunkte vergegenwärtigen, um Berkeleys Folgerungen an dieser Stelle zu würdigen: 1) die Natur ist durchaus wahrnehmbar, es giebt in ihr nichts Unwahrnehmbares, Unvorstellbares, nichts absolut Verborgenes, daher keine Naturmystik, keine Lehre sogenannter verborgener Qualitäten, 2) es giebt kein Ding an sich, keine Materie, keine Körper an sich, daher verwirft er die Corpuscularphysik, die materialistische Naturerklärung, aus deren Principien, nämlich der

[1] Principles, LI, vgl. XL. — [2] Principles, XC.

Annahme einer Materie, in Wahrheit nicht ein einziges Phänomen wirklich erklärt werde, 3) es giebt keine abstracten Ideen, sondern nur Wahrnehmungsobjecte, deren Dasein lediglich im Vorgestelltwerden besteht, daher sind diese Objecte zwar durchaus vorstellbar, aber auch völlig passiv, weder selbständige noch thätige Wesen, weder Substanzen noch Ursachen, es giebt demnach in der Natur selbst keine Causalität und keinen Causalzusammenhang. Er verwirft daher grundsätzlich wie die materialistische, so die mechanische Erklärung der Dinge. Was wir als Naturproducte vorstellen, sind ihrer wirklichen Ursache nach göttliche Willensproducte, Wirkungen eines schöpferischen, zweckthätigen Willens; was wir als Naturgesetze wahrnehmen, sind constante und regelmäßige Wirkungen Gottes; der gesammte mechanische Apparat der Dinge ist die Bedingung zu dieser Regelmäßigkeit und verhält sich zu der gewollten Natur, zu der Weltschöpfung, wie das Mittel zum Zweck. Daher fordert Berkeley als endgültige Richtschnur zur Naturbetrachtung statt des Mechanismus die Teleologie, die Ergründung der Dinge nach Zweckursachen oder göttlichen Absichten. Unsere Wahrnehmungsobjecte (die natürlichen Dinge) sind geordnet, aber sie machen die Ordnung nicht selbst aus eigener Causalität, so wenig die einzelnen Buchstaben selbst die Worte und die einzelnen Worte selbst den Text des Buches machen. Den Text des Buches macht der Schriftsteller, den Text der Welt macht Gott. Wie sich die Buchstaben zum Wort und die Worte zum Sinn verhalten, so verhalten sich die natürlichen Dinge zu der Ordnung, welche sie verknüpft: nicht wie die Ursache zur Wirkung, sondern wie das Zeichen zum Bezeichneten. Berkeley liebt dieses Bild, und man sieht, daß es ihm vorschwebt, auch wo er es nicht ausspricht. Der Naturforscher studirt das Buch der Welt, während die gewöhnliche Erfahrung sich die Worte zusammenbuchstabirt, ein paar Sätze liest und, wenn es hochkommt, ein paar Seiten. Es sind dieselben Buchstaben, dieselben Worte, dieselben Sätze, aber wer das Kapitel gelesen hat, versteht sie ganz anders als der Buchstabirer oder der Leser, welcher blättert oder welcher nur eine Seite umfaßt. Man kann auch wissenschaftlich auf verschiedene Art den Text der Welt, wie den eines Buches lesen. Der eine liest, um den Sinn des Schriftstellers zu ergründen, der andere, um an Worten und Sätzen grammatische Beobachtungen zu machen. So unterscheidet sich nach Berkeley die Naturphilosophie von der gewöhnlichen Naturwissenschaft.[1]

[1] Principles, CVII—CIX.

2. Die mechanische Naturerklärung.

Die mechanische Naturerklärung erkennt von den eigentlichen Ursachen der Erscheinungen nichts, sie erkennt nur die Gleichförmigkeit der Wirkungen. Daß irdische Körper zur Erde fallen, sieht jeder; der Naturforscher erklärt die Sache aus der Anziehungskraft der Erde, er sieht weiter und erkennt in Ebbe und Fluth dieselbe Erscheinung, die er erklärt aus der Anziehungskraft des Mondes, er sieht weiter und erkennt in der Bewegung der Planeten dieselbe Erscheinung, die er erklärt aus der Anziehungskraft der Sonne. Jetzt generalisirt er die Attraction und erklärt daraus im weitesten Umfange eine Reihe verschiedener und analoger Bewegungserscheinungen; die Gravitation gilt ihm als allgemeines Gesetz und sollte gelten nur als eine Regel, welche sich auf nichts gründet als die Analogie gewisser Erscheinungen und die nichts erklärt als die Gleichförmigkeit gewisser Wirkungen, sie erklärt nicht die Ursache, sie beschreibt nur den Erfolg. Dieser Körper fällt zur Erde, d. h. er wird von der Erde angezogen, d. h. die Erde zieht ihn an. Leistet nun die Erklärung aus der Attractionskraft der Erde etwas anderes oder mehr als daß sie die Thatsache beschreibt, welche im Falle des Körpers vor sich geht? Und die Theorie der allgemeinen Attraction umfaßt zwar mehr Erscheinungen als die irdische Körperwelt, aber dringt in der Erklärung derselben nicht tiefer. Es ist noch die Frage, ob dieselben Wirkungen, welche die Attraction erklären will, nicht besser durch den Stoß erklärt werden können; es ist noch die Frage, ob es nicht Materien giebt, deren Theile eine der Attraction entgegengesetzte Tendenz haben, für welche daher das sogenannte Gesetz der Attraction nicht gilt.[1]

Die mechanische Erklärung der Natur erleuchtet die Regelmäßigkeit der Erscheinungen, die Gleichförmigkeit der Wirkungen, welche in der That stattfindet, und fördert dadurch eine große Wahrheit zu Tage. Diese Leistung ist ihr Verdienst, welches an Newtons berühmtem Werke, den „mathematischen Principien der Naturphilosophie" mit Recht bewundert wird.[2] Aber die eigentliche Ursache wird dadurch nicht erkannt. Newtons Grundbegriff eines absoluten Raumes, einer absoluten Zeit, einer absoluten Bewegung widerstreiten Berkeleys Grundlehren, erstens weil sie abstracte Ideen sind, dann weil sie Dinge an sich unabhängig von der Vorstellung setzen. Dasselbe gilt

[1] Principles, CIII—CVI. — [2] Ebendas. CX—CXIV.

von den mathematischen Grundbegriffen, den arithmetischen und geometrischen Abstractionen, dem abstracten Begriff der Zahl und dem abstracten Begriff der Ausdehnung, welcher nach Berkeley einen der größten aller Widersprüche in sich schließt, nämlich das Paradoxon der unendlichen Theilbarkeit, d. i. die Vorstellung unvorstellbarer Theile, die Vorstellung des Unendlichkleinen, das, unendlich vervielfältigt, nicht der kleinsten gegebenen Ausdehnung gleichkommen soll. Von diesem seinem Standpunkt aus, wonach die Vorstellbarkeit das Maß der Realität ist, bekämpfte Berkeley die Infinitesimalrechnung. Er hätte an dieser Stelle sehen sollen, daß der Begriff der Größe mit *seinem* Begriff der Vorstellbarkeit streitet und also der letzte zu eng gefaßt ist. Hier tritt der sensualistische Ursprung und Charakter des berkeleyschen Idealismus deutlich zu Tage; Vorstellbarkeit fällt ihm zusammen mit Wahrnehmbarkeit, und da die sinnlichen Eindrücke einzelne und discrete sind, so verneint er die Continuität der Größe. In der Unverträglichkeit seiner Lehre mit der Analysis des Unendlichen entdeckt sich die Schwäche seines Standpunkts, welche nicht in dem Idealismus, sondern in der bloß sensualistischen Grundlage desselben enthalten ist, aber freilich macht eben diese Grundlegung den Charakter des *berkeleyschen* Idealismus.[1]

3. Geister und Gott. Die religiöse Philosophie (Theodicee).

Unserer eigenen geistigen Thätigkeit sind wir unmittelbar gewiß durch innere Wahrnehmung (Reflexion), nicht durch Sensation; so wenig der Ton sichtbar und die Farbe hörbar ist, so wenig ist der Geist sinnlich wahrnehmbar oder, was dasselbe heißt, durch Ideen erkennbar, wohl aber können wir aus gewissen Ideen oder Wahrnehmungen auf das Dasein anderer Geister außer uns schließen.

Wie wir den Künstler aus seinem Werk erkennen, aber nicht in demselben als Object vorfinden, so erkennen wir Gott nicht als ein Wahrnehmungsobject, nicht als eine Idee, deren keine ihn selbst ausdrückt, sondern aus seinem Werk. Sein Werk ist unsere gesammte Weltanschauung. Je tiefer und umfassender wir in das Werk des Künstlers eindringen, um so erkennbarer wird der Künstler selbst; je mehr wir im Geiste des Künstlers leben und denken, um so tiefer erfassen wir sein Werk. Aehnlich verhält es sich mit unserer Gotteserkenntniß. Je zusammenhängender, geordneter, umfassender unsere

[1] Princ. CXIV—CXVII, CXVIII—CXXII—CXXXIV.

Weltanschauung ist, um so erkennbarer wird uns die göttliche Wirksamkeit; je mehr wir in Gott leben und denken, d. h. je mehr er uns innerlich gegenwärtig ist, um so deutlicher erkennen wir ihn selbst im Universum. Die deutlichste Offenbarung ist der göttliche Weltplan, nur erkennbar einer teleologischen Betrachtung der Dinge, welche in den Mängeln und Unvollkommenheiten der Welt Mittel zum Besten, Fügungen der höchsten Weisheit und Güte, wohlthätige Schatten in dem vollkommensten aller Gemälde erkennt. Die wahre Weltbetrachtung ist die Theodicee. Hier finden wir Berkeley in Uebereinstimmung mit Leibniz. Hier ist diejenige Einheit der Religion und Philosophie, welche Berkeley erstrebt, die er nicht bloß den Materialisten, Atheisten und Skeptikern entgegenhält, sondern auch den Deisten, Freidenkern und überhaupt allen Gegnern des positiven Christenthums; diese religiöse Philosophie ist das Ziel seiner Lehre, welches Berkeley vertheidigt nicht bloß mit religiösem, auch mit bischöflichem Eifer. Es ist nicht zu verkennen, daß auf dieser letzten Strecke des Weges, welcher in die Religion und Kirche einmündet, der fromme Mann schneller läuft als der Philosoph; er eilt, seinen Idealismus, der auf dem Sensualismus ruht, unter das Dach der Kirche zu bringen; seine nominalistische Denkweise sucht durch den Sesualismus hindurch auf dem Wege des Idealismus den altgläubigen Supranaturalismus und nähert sich gerade in diesem Ziel den scholastischen Nominalisten. Man kann unter dem Eindrucke der berkeleyschen Philosophie die Vorstellung haben, als ob ein scharfsinniger Denker ausgehe von Scotus und Occam, die Straße von Bacon und Locke durchwandere und auf einem originellen, selbstgefundenen Wege, der sich mit Malebranche kreuzt, in die Nähe seiner Ausgangspunkte zurückkehre.[1]

4. Das skeptische Resultat.

Es ist leicht zu sehen, daß diese sensualistische Grundlegung und diese supranaturalistische Vollendung der berkeleyschen Lehre sich nicht miteinander vertragen, daß der unergründliche Wille Gottes, als die alleinige Ursache alles Erkennbaren, unsere Erkenntniß unsicher (sogar den constanten Ordnungen der Natur gegenüber) und im letzten Grunde unmöglich macht. Dies hat auch Berkeley selbst sich nicht verborgen, er hat ausdrücklich erklärt, daß wir wohl im Stande sind,

[1] Principles, CXLVI—CLVI.

gewisse allgemeine Naturgesetze oder Regeln des natürlichen Geschehens zu erkennen und daraus gewisse Erscheinungen herzuleiten, daß wir aber keine derselben „demonstriren" oder als nothwendig erweisen können. „Denn alle Deductionen dieser Art hängen ab von der Annahme, daß der Urheber der Natur stets gleichförmig handle, unter beständiger Beobachtung der Regeln, die wir für Principien nehmen, und das können wir niemals einleuchtend erkennen."[1]

Wir werden daher auf dem Punkte, wo Berkeley die Philosophie stehen läßt, entweder dem Unvermögen unserer Erkenntniß aus dem Inhalte des Glaubens und der religiösen Erleuchtung zu Hülfe kommen oder, wenn weiter philosophirt werden soll ohne Rückkehr in das Asyl des Glaubens, erklären müssen, daß eine wahre und nothwendige Erkenntniß der Dinge aus sensualistischen Mitteln nicht bestritten werden könne. Dies ist der Schritt vom Sensualismus zum Skepticismus.

Zwölftes Capitel.

David Hume.

I. Humes Aufgabe und Standpunkt.

1. Die Vorgänger.

Der Fortgang, den die Erfahrungsphilosophie nehmen mußte, war durch Bacons Lehre vorgezeichnet, durch Hobbes eingehalten, durch Locke entschieden; sie hatte nicht bloß, wie es bei Bacon hier und da scheinen kann und wie noch heutzutage viele den Empirismus verstehen, der Naturwissenschaft, nämlich der physikalischen Erforschung der Dinge nach empirischer Methode, einfach das Feld zu räumen, sondern sie behielt die ihr eigenthümliche Aufgabe, die Erfahrung und deren Bedingungen in der menschlichen Natur zu untersuchen. Jener baconische Grundsatz, daß alle Erkenntniß in der Erfahrung bestehe, mußte sich in die Frage umwandeln: worin besteht die Erfahrung und Wahrnehmung selbst? In der Stellung dieser Frage lag schon die Nothwendigkeit, die Untersuchung auf das ganze Gebiet der innern Menschennatur auszudehnen und die experimentelle Methode, wie Bacon gefordert und Hobbes versucht hatte, in die geistigen Materien, in die moralischen Wissenschaften einzuführen, mit

[1] Principles, CVII.

einem Worte die Erkenntniß der menſchlichen Natur zur eigentlichen Aufgabe der Philoſophie zu machen. Mit völliger Klarheit über dieſes Thema hatten bereits Locke und Berkeley ihre Aufgaben gefaßt. In dieſe Richtung ſah ſich Hume geſtellt und erkannte im Hinblick auf ſeine Vorgänger ſehr wohl, wie weit ſie ihm vorgearbeitet hatten; er nahm die Erforſchung der menſchlichen Natur nach experimenteller Methode, wie er es gleich in der Bezeichnung ſeines erſten und wichtigſten Werkes ausſprach, zur Hauptaufgabe ſeines Lebens; er wollte unſere geiſtige Handlungsweiſe im Erkennen und Wollen aus ihren rein natürlichen Triebfedern erklären, nicht unſer Thun ändern, ſondern es durchſchauen und darüber Rechenſchaft geben, ſo unverblendet und nüchtern als möglich. Dazu trieb ihn, wie er ſelbſt bekennt, ſowohl das perſönlich tiefe Bedürfniß, ſich über das eigene Leben und Verhalten aufzuklären, als der Ehrgeiz, die Welt zu belehren. Wie Bacon in Rückſicht auf die Erkenntniß der äußern Natur den Flug des Denkens widerrathen und der Philoſophie ſtatt der Fittiche Blei und Gewicht angelegt hatte, ſo wollte Hume die Erkenntniß der innern Natur betrieben ſehen. Die Philoſophen, meinte er, ſollen es nicht machen wie die Engel, die mit ihren Flügeln ihre Augen bedecken. Dem Spiritus der neuern ſpeculativen Denker, wie Descartes, Malebranche und Leibniz, wollte Hume etwas vom engliſchen Phlegma beimiſchen, und davon hatte er ein gutes Theil mehr als Bacon in ſeinem eigenen Naturell.

Wir haben ſchon gezeigt, wohin der Weg der Erfahrungsphiloſophie gerichtet iſt. Unter dem Geſichtspunkt einer rein ſenſualiſtiſchen Erkenntnißtheorie, wie ſie Locke gegeben, müſſen die Dinge an ſich (Subſtanzen) für unerkennbar gelten, ebenſo die Eigenſchaften, welche Dingen an ſich zukommen, ebenſo jede Art eines in der Natur der Objecte begründeten Zuſammenhangs. Auch wiſſen wir, wie Locke in allen dieſen Punkten die Bedenken, welche ſein Standpunkt fordert, zwar empfunden, aber denſelben keineswegs volle Rechnung getragen hatte; er hatte die Subſtanz der Dinge für unerkennbar, aber das Daſein Gottes für demonſtrabel, das Weſen der Körper für unbegreiflich, aber deren Cauſalität und Grundeigenſchaften für unmittelbar einleuchtend gehalten. Der Widerſtreit, in welchen ſeine Lehre mit ſich ſelbſt gerathen war, lag offen vor Augen. Berkeley erkannte die Mängel, befreite den Senſualismus von dieſen lockeſchen Halbheiten und kam zu der Folgerung, daß die Dinge an ſich wie deren Eigen-

ſchaften nicht bloß unerkennbar, ſondern ganz und gar nichtig, und die wirklichen Objecte bloße Vorſtellungen ohne alle eigene Cauſalität ſeien. Was wir den natürlichen Zuſammenhang der Dinge nennen, dieſe Ordnung unſerer Erkenntnißobjecte, iſt nach Berkeley Schöpfung, göttliche Willensthat, alſo die Wirkſamkeit einer unergründlichen Urſache. Daher muß die ſenſualiſtiſche Erfahrungsphiloſophie jede wirkliche Erkenntniß aus natürlichen Mitteln für unmöglich erklären, d. h. ſie muß ſkeptiſch werden, wenn ſie entſchloſſen iſt, bloß mit natürlichen Mitteln zu rechnen.

Dieſe Rechnung unternimmt Hume und zieht das Facit. Er knüpft ſein Reſultat unmittelbar an Locke und Berkeley, insbeſondere an den letztern, deſſen Idealismus, wie Hume meint, nur Skepticismus bewirken könne; er nennt Berkeleys Lehre „die beſte Anweiſung zum Skepticismus“ und jenen Fundamentalſatz, von dem ſie ausging, daß alle abſtracten Ideen ungereimt und nichtig ſeien, „eine der größten und wichtigſten Entdeckungen, welche die Philoſophie der jüngſten Zeit gemacht habe“.

2. Erfahrungsphiloſophie und Erfahrung.

Ich will den Charakter des humeſchen Skepticismus gleich hier in ſeinen Grundzügen feſtſtellen. Es giebt gewiſſe natürliche Ueberzeugungen, welche das gemeine Leben auf Schritt und Tritt begleiten, welche deshalb der philoſophiſche Zweifel wohl in einigen Köpfen momentan wankend machen und erſchüttern, aber keinem auf die Dauer ausreden kann. Die Ueberzeugung von dem Daſein der Dinge außer uns, von einem nothwendigen Zuſammenhang, welcher die Dinge, die Vorſtellungen, die Dinge und Vorſtellungen verknüpft, iſt in dem natürlichen und einfachen Menſchenverſtande unvertilgbar. Setzen wir nun einen Skepticismus, der mit allem Scharfſinne beweiſt, daß jene Ueberzeugungen nicht bloß unbegründet, ſondern widerlegbar und vernunftwidrig ſind, ſo iſt die Folge einer ſolchen ſkeptiſchen Anſicht der ſtärkſte Gegenſatz zwiſchen dem natürlichen Leben und der Vernunfteinſicht, ein heilloſer Riß, wie es ſcheint, zwiſchen Leben und Denken. Einen ſolchen Widerſtreit hat auch Hume in ſich erlebt und empfunden, er hat am Ende ſeiner philoſophiſchen Betrachtungen, als er die Grundfeſten der menſchlichen Lebensanſicht vom Zweifel hinweggerafft ſah, ähnliche Anwandlungen gehabt als Descartes im Anfang der ſeinigen, und man kann in dem Hauptwerke des engliſchen Philoſophen die Schlußabhandlung des erſten Buchs

nicht leſen, ohne an die erſten Meditationen Descartes' auch in der Art des Selbſtgeſprächs erinnert zu werden. Hume endet die Unterſuchung über die menſchliche Erkenntniß ähnlich, wie Descartes die ſeinige beginnt.

Indeſſen iſt Hume kein Mann der philoſophiſchen Melancholie. Der Riß iſt da und muß geheilt werden. Wenn es die Vernunft nicht vermag, muß die Natur helfen. Man unterwerfe ſich alſo den natürlichen Ueberzeugungen mit der Einſicht, daß ſie grundfalſch ſind. Da ihnen gehorcht werden muß und aus Vernunftgründen nicht gehorcht werden kann, ſo gehorche man blind. Gerade dieſe blinde Unterthänigkeit will als der vollkommenſte Ausdruck der ſkeptiſchen Denkart gelten, denn ſie folgt aus der Einſicht in die Vernunftwidrigkeit jener natürlichen Grundſätze. Ein merkwürdiger Zug dieſes Skepticismus! David Hume will zu dem Glauben, den die Natur uns aufnöthigt, ſich genau ſo verhalten, wie Pierre Bayle zur kirchlichen Glaubenslehre, er will unſere natürlichen und gleichſam inſtinctiven Ueberzeugungen gelten laſſen nach dem Satze: credo quia absurdum!

Allein dieſe Wendung, welche bei Bayle den Schlußpunkt des Zweifels ausmacht, bildet bei Hume nur einen Durchgangspunkt. Es ſoll bei jenem Widerſtreit zwiſchen Leben und Denken nicht ſein Bewenden haben, die philoſophiſche Einſicht ſoll uns weder dem Leben entfremden, noch im gewöhnlichen Schlendrian vergeſſen oder im Genuß betäubt werden, ſondern mit unſerm natürlichen Verhalten völlig übereinſtimmen. Das praktiſche Leben äußert in der engliſchen Philoſophie überall ſeine Anziehungskraft und beſtimmt deren Neigung; war doch das Einverſtändniß mit dem gewöhnlichen Bewußtſein in der Bejahung der thatſächlichen Wirklichkeit ſelbſt bei dem berkeleyſchen Idealismus die Probe der Rechnung! So behält Humes Skepticismus das praktiſche Menſchenleben in ſeinem gewohnten Lauf fortwährend in Sicht und nähert ſich demſelben bis auf einen Punkt, wo beide zuſammentreffen. Wenn unſere natürlichen Ueberzeugungen philoſophiſche Wahrheiten ſein wollen von abſoluter Geltung, ſo ſind ſie nichts als Wahn und Trug; wenn ſie dagegen nur ſein wollen, was ſie in Wirklichkeit ſind, menſchliches Fürwahrhalten, menſchlicher Glaube, wie ihn der natürliche Gang unſerer Vorſtellung unwillkürlich erzeugt, ſo haben ſie die relativ größte Geltung und ſind Grund und Stütze aller unſerer Ueberzeugungen. Die Philoſophie hat keinen andern Wahrheitsgrund als die gewöhnliche Lebensanſicht:

hier ist der Punkt, in welchem beide eins sind. Die Philosophie durchschaut diesen Wahrheitsgrund, sie erklärt die Entstehung jenes natürlichen Glaubens, der alle menschliche Ueberzeugung trägt: hier ist die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie, welche daher in ihrem Ergebnisse so ausfällt, daß sie nach der einen Seite der gewöhnlichen Weltansicht jede philosophische Einbildung nimmt, nach der andern die stärkste natürliche Berechtigung giebt, beides, indem sie darthut, wie aus den Bedingungen der menschlichen Natur ein unwillkürlicher Glaube hervorgeht, ohne jede Tragkraft für eine absolute oder endgültige Wahrheit, fähig dagegen und allein fähig, die menschlichen Lebensansichten zu begründen und zu leiten.

Man erkennt in diesem Doppelgesicht der humeschen Lehre auf der einen Seite die skeptischen Züge, welche jeden philosophischen Dogmatismus verneinen, auf der andern die naiven, welche die einfache und naturgemäße Lebensansicht bejahen. Bei dem Anblick dieser letzteren bemerken wir eine gewisse auch gegenseitig empfundene Verwandtschaft zwischen Hume und Rousseau, deren persönliche Charaktere sonst völlig entgegengesetzt waren.

Um Humes Aufgabe und Thema in die einfachste Formel zu fassen, so will er den natürlichen oder unwillkürlichen Glauben, welcher aus dem Gange und Charakter unserer Vorstellungen nothwendig folgt, erklärt und darin das Ziel erreicht haben, das der Empirismus erstrebt: ich meine den Punkt, in welchem die Erfahrungsphilosophie zusammengeht mit der wirklichen Lebenserfahrung und sich zu dieser verhält, wie das Abbild zum Original.

II. Leben und Schriften.[1]

David Hume (Home) wurde als der zweite Sohn einer altschottischen Familie gräflicher Herkunft den 26. April 1711 zu Edinburgh geboren und von väterlicher Seite früh verwaist. Seine phlegmatische und indolente Gemüthsart ließ seine Begabung während der Unterrichtsjahre nicht bemerkbar hervortreten, und da er auf ein geringes Vermögen angewiesen war, sollte er durch einen praktischen Beruf gewöhnlicher Art seinen Lebensunterhalt verdienen. Er versuchte zuerst die juristische, dann die kaufmännische Laufbahn, beides im Widerstreit mit seiner Neigung, welche das Studium der Dichter und Philo-

[1] Life and correspondence of David Hume. By J. H. Burton. 2 vol. Edinburgh, 1846.

sophen allen übrigen Beschäftigungen vorzog. Um sich diesen geistigen Bedürfnissen in voller Muße und Unabhängigkeit (nach dem Maße seines Vermögens) widmen zu können, ging er von Bristol nach Frankreich (1743) und lebte hier drei Jahre, eine kurze Zeit in Paris, dann in Rheims, die beiden letzten Jahre zu La Flèche in Anjou. An diesem Ort, wo Descartes einst seine Schulbildung empfangen, schrieb Hume sein Hauptwerk: „Tractat über die menschliche Natur", als „Versuch, die Methode der Erfahrungsphilosophie in die moralischen Materien einzuführen". Mit diesem Zeitpunkt endet sein erster Lebensabschnitt (1711—1737).

Nach der Rückkehr in sein Vaterland ließ er das umfassende und schwierige Werk (London, 1739 und 1740) erscheinen mit der ausgesprochenen Erwartung, daß es großes Aufsehen machen und die heftigsten Angriffe hervorrufen werde. Er täuschte sich vollkommen, das Buch blieb fast unbeachtet, und Hume selbst erklärt in seiner Autobiographie, daß sein erstes Werk todtgeboren und nicht einmal von theologischen Eiferern bekämpft worden sei. Es umfaßte in drei Büchern die Lehre von dem menschlichen Verstande, von den Leidenschaften und von der Moral.[1]

Ein solcher Mißerfolg war einem Manne seiner Gemüthsart und Geisteskraft wohl unangenehm, aber nicht niederschlagend. Er beschloß nach einiger Zeit, das Werk umzuarbeiten und seine Gedanken in der leichteren und gefälligeren Form der Essays von neuem in die Oeffentlichkeit zu bringen. Diese Umarbeitung fällt in die mittlere Lebensperiode (1737—1752), innerhalb welcher die Essays mit Ausnahme des fünften und letzten erschienen.[2]

Im Frühjahr 1745 hatte Hume umsonst gewünscht, die Professur der Moralphilosophie in seiner Vaterstadt zu erhalten, es traten Hindernisse in den Weg, welche, wie es scheint, von kirchlicher Seite kamen. Unmittelbar darauf übernahm er eine Privatstellung der mißlichsten Art, unter den widerwärtigsten Umständen, er ging nach England, um (in Weldehall bei St. Albans) bei einem verrückten Lord, dem jungen Marquis von Anandale, dem letzten seines Geschlechts,

---

[1] A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subject. 3 vol. — [2] Der erste Band erschien 1741 unter dem Titel «Essays moral and political», der fünfte 1757 unter dem Titel «Four dissertations (the natural history of religion, of the passions, of tragedy, of the standard of taste)».

eine Art Gesellschafter abzugeben. Dieses traurige Verhältniß, noch dazu durch allerhand Chicanen verleidet, dauerte ein Jahr (April 1745—1746). Nach einer kurzen Zurückgezogenheit trat er für die nächsten Jahre als Secretär in die Dienste des Generals James St. Clair, den er zuerst auf einer militärischen Expedition, welche gegen die französischen Besitzungen in Canada bestimmt war, aber mit einer Landung an der Küste der Bretagne unverrichteter Sache ausging (September 1746), dann auf einer diplomatischen Reise nach Wien und Turin begleitete. In Turin schrieb er, zehn Jahre nach dem Hauptwerk, den zweiten Theil seiner Essays, „Versuche über den menschlichen Verstand", welche im folgenden Jahre erschienen. Der dritte Essay, nach Humes Erklärung unter allen seinen Schriften die beste, enthielt die „Principien der Sittenlehre" (1751). Erst mit den „politischen Discursen", welche er als den vierten Theil der Essays im folgenden Jahre herausgab, hob sich sein litterarisches Ansehen. Es war nach Humes Zeugniß die einzige seiner Schriften, die gleich, wie sie erschien, die Welt von sich reden machte. Schon das nächste Jahr brachte eine französische Uebersetzung.[1]

Unter diesen glücklichen Vorzeichen beginnt der letzte Lebensabschnitt (1752—1776), in welchem Hume eine amtliche Laufbahn gewinnt, seine schriftstellerische Thätigkeit auf neue Gebiete ausdehnt und den litterarischen Ruhm erntet, den er so eifrig gesucht und so lange entbehrt hatte. Noch gegen Ende des Jahres 1751 wäre er gern als Professor der Logik in Glasgow der Nachfolger seines Freundes Adam Smith geworden, aber es war gut, daß die Sache fehlschlug und auch diese zweite Bewerbung um ein akademisches Lehramt auf ähnliche Hindernisse stieß als die erste. Denn die neue Laufbahn, welche er als Schriftsteller betreten sollte, wurde ihm dadurch eröffnet, daß ihn die Juristenfacultät von Edinburgh zu ihrem Bibliothekar wählte. Die Wahl war nicht ohne Schwierigkeiten gewesen, da selbst bei dieser Gelegenheit die Stichworte: „Deist, Skeptiker, Atheist!" gegen ihn geltend gemacht wurden. So gering das Amt durch seine Einkünfte war, so wurde es für Hume ungemein bedeutend und fruchtbar durch den Nutzen, welchen er daraus zog. Er sah eine der größten

[1] Der zweite Band heißt: „Philosophical essays concerning human understanding" (1748). Der spätere Titel: „An inquiry concerning h. u." Die französische Uebersetzung von Mérian erscheint zehn Jahre später. Der dritte Band: „An inquiry concerning the principles of morals (1751). Der vierte: „Political discourses" (Edinb. 1752, Lond. 1753).

Bibliotheken Schottlands, einzig im juristischen Fach, ausgezeichnet und reichhaltig im historischen, zur Verwaltung und zum freiesten Gebrauch in seine Hand gegeben. Das Studium der vaterländischen Geschichte aus dem Quellenmaterial, das er vorfand, brachte ihn dazu, die Geschichte Englands zu schreiben. Zunächst in Absicht auf die Gegenwart, die man nicht besser belehren könne, als wenn man zeige, aus welchen historischen Bedingungen sie gefolgt sei. In dieser Rücksicht mußte ihm, wie er an Adam Smith schrieb[1], die Zeit der parlamentarischen Kämpfe unter Jakob I. als die wichtigste, interessanteste und lehrreichste der englischen Geschichte erscheinen. So nahm Hume das Zeitalter, welches Bacon erlebt hatte, zum nächsten Object seiner Geschichtsschreibung: er schrieb die Geschichte der Stuarts und ergänzte sein Werk allmählich zur Geschichte Englands, welche in den Jahren 1754—1762 in vier Abtheilungen erschien.[2] Auch hier kam der Erfolg allmählich und war bei dem ersten Bande, welcher die Geschichte Jakobs I. und Karls I. enthielt, so gering, daß von dem Buch nur 45 Exemplare verkauft wurden. Mit dem Werke wuchs die Verbreitung und der Name des Autors, zugleich mit ihm vollendete sich Humes litterarische Celebrität. Als er im October 1763 mit dem englischen Gesandten Lord Hertford, den er als Secretär begleitete, nach Paris kam, konnte er sehen, daß er als einer der ersten Schriftsteller Englands und der Welt galt, denn der Empfang, den er in allen tonangebenden Kreisen fand, übertraf selbst seine kühnsten Erwartungen. Die Marquise Pompadour und die Herzogin von Choiseul bewiesen ihm die größte Auszeichnung, die geistreichsten Frauen von Paris, wie die Geoffrin und du Deffand, bewarben sich um seine Freundschaft, „die Damen rissen sich förmlich um den ungeschlachten Schotten", wie Grimm mit Verwunderung und nicht ohne Neid berichtet, und Hume selbst schrieb bald nach seiner Ankunft an Adam Smith, daß seine Gegenwart in den pariser Salons die der Herzoge, Marschälle und Gesandten verdunkle. Er lebte im Verkehr mit Buffon, Malesherbes, Diderot, d'Alembert, Helvetius, Holbach; sein vertrautester Freund wurde d'Alembert, nächst diesem Turgot. Kein Wunder, daß er sich von allen Orten der Welt in Paris am wohlsten fühlte und ungern

[1] Brief vom 24. September 1752. — [2] Der erste Band brachte die Geschichte der beiden ersten Stuarts (1754), der zweite die der beiden letzten (1756), die folgenden zwei Bände enthielten die Geschichte des Hauses Tudor (1759), die beiden letzten die älteste Geschichte von Cäsar bis Heinrich VII. (1762).

nach England zurückkehrte (Januar 1766). Er war kurz vorher (Juli 1765) wirklicher Gesandtschaftssecretär geworden, und Lord Hertford hätte als Statthalter von Irland Humen gern mit sich nach Dublin genommen. Indessen blieb dieser in London und wurde im Jahre 1767 Unterstaatssecretär für die Angelegenheiten Schottlands. Nach zwei Jahren kehrte er in seine Vaterstadt zurück (1769) und erfreute sich jetzt als wohlhabender Mann noch sechs Jahre in ungeschwächter Kraft einer völlig ungestörten Muße.

Als Hume Frankreich verließ, führte er den verfolgten und verdüsterten Rousseau, der ihm schon seit Jahren durch die Gräfin Boufflers und den Marschall Keith, seinen Landsmann, warm empfohlen war, mit sich nach England und verschaffte ihm hier eine königliche Pension und eine gastliche, den Wünschen und der Phantasie Rousseaus willkommene Zuflucht zu Wooton in Derbyshire. Damals empfand dieser eine schwärmerische Freundschaft und Dankbarkeit für Hume und nannte ihn nicht anders als «cher patron». Da erschien in einer englischen Zeitung ein Brief an Rousseau in Gestalt einer Einladung Friedrichs des Großen, der in wenig Zeilen mit der malitiösesten Satyre die Eitelkeiten Rousseaus dem Gelächter der Welt preisgab. Es war ein boshafter Scherz, den Walpole gemacht, aber nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt hatte, und der, so lange der verfolgte Mann unter Englands gastlichem Schutze lebte, am wenigsten in England hätte gedruckt werden sollen. Rousseaus argwöhnische Phantasie sah ein Complot, angezettelt durch die pariser Philosophen, die seine Feinde waren, d'Alembert und Voltaire an der Spitze. Wie hätte Hume, der Freund d'Alemberts, nicht mitschuldig sein sollen? Jetzt erschien ihm der «cher patron» als das heimtückische Werkzeug seiner schlimmsten Feinde; er habe ihn nach England geführt, bloß um ihn in England zu ruiniren. Ohne seinen Verdacht zu begründen, ohne ihn auch nur auf bestimmte Art zu äußern, schrieb er an Hume die förmlichste Absage (23. Juni 1766). So entstand zwischen beiden Männern jener häßliche Handel, welcher für einige Zeit das Interesse der ganzen litterarischen Welt erregte und mit einer völligen Entfremdung auf beiden Seiten abschloß. Das letzte Wort, das Hume an Rousseau schrieb, enthielt eine bittere Wahrheit: „Da Sie der schlimmste Feind Ihrer eigenen Ruhe, Ihres Glückes und Ihrer Ehre sind, so kann ich nicht überrascht sein, daß Sie der meinige geworden". Man kann es Humen nicht verdenken, wenn er zuerst seine gewohnte Kaltblütigkeit verlor

und in den empörtesten Ausdrücken von Rousseau sprach; als die erbitterten Affecte sich gelegt hatten, schrieb er an A. Smith ebenso witzig als treffend: „Man kann Rousseau für ein ens imaginationis halten, aber sicherlich nicht für ein ens rationis".

Ein Jahr vor Humes Tode kamen die ersten Anfälle dysenterischer Uebel, die seinen Geist frei ließen, aber seinen Körper mehr und mehr schwächten, deren tödtlichen Ausgang er gleich voraussah und mit der ungetrübtesten Seelenruhe erwartete. „Ich möchte", sagte er, „so schnell sterben, als meine Feinde begehren, und so sanft, als meine Freunde wünschen." Dieser Wunsch erfüllte sich den 25. August 1776.[1]

Nach seinem Tode erschien seine Selbstbiographie und „die Gespräche über die natürliche Religion" (1779), außerdem eine Schrift von fraglicher Echtheit über den Selbstmord und die Unsterblichkeit der Seele (1783). Die litterarische Frucht der ersten Periode ist sein philosophisches Hauptwerk, die der zweiten die Essays, die der letzten das große Geschichtswerk.

III. Das Hauptwerk und die Essays.

Vergleicht man den „Tractat über die menschliche Natur" mit den „philosophischen Essays", so lassen sich die Differenzen, welche nicht bloß den Umfang, auch die Tiefe der Untersuchung und deren Objecte selbst betreffen, aus dem Charakter beider Schriften erklären: die erste ist das Werk des speculativen Forschers, die zweite das des populären Schriftstellers. Was dort gründlich auseinandergesetzt ist, davon findet sich hier das Resultat mehr erzählt als begründet, wie die Lehre von Raum und Zeit; was dort in einigen für den Standpunkt Humes höchst lehrreichen und charakteristischen Abschnitten ausführlich entwickelt wird, findet sich hier übergangen, wie die Untersuchungen über den Ursprung unserer Vorstellungen von der Substanz, der Seele, dem Ich. Dies sind handgreifliche Mängel, welche den Essays zur Last fallen, und die Hume durch die Absicht auf den populären Erfolg verschuldet hat.

Indessen war diese Absicht nicht das einzige Motiv der Umarbeitung, und man darf die Differenzen nicht übersehen, die zu Gunsten der zweiten Schrift ausfallen. In einer gewissen Rücksicht verhält sich Humes Versuch über den menschlichen Verstand zu seinem Hauptwerk ähnlich, wie Kants „Prolegomena" zur „Kritik der reinen Vernunft".

[1] Bericht des Dr. Black und Dr. Cullen (s. Burton, Bd. 2, S. 515 flg.).

Das grundlegende Werk bedurfte einer Verdeutlichung nicht bloß durch Verkürzung, auch durch die Art und den Gang der Unterſuchung. Als Humes Hauptwerk erſchien, war er ſiebenundzwanzig, Kant war dreißig Jahre älter, als er das ſeinige herausgab, das in einem weit höheren Grade ausgereift war als das ſeines Vorgängers. Denn unbeſchadet der Gründlichkeit, macht ſich bei Hume in der umſtändlichen, oft weitſchweifigen Breite, in der Wiederholung, die immer wieder von vorn anfängt, eine gewiſſe Unreife nicht des Denkens, aber der Darſtellung fühlbar, welche dem Erſtlingswerk anhaftet und den Leſer ohne Nutzen ermüdet. Darum mußte Hume als der bedeutende Schriftſteller, der er war, das Bedürfniß einer Umarbeitung empfinden, auch ohne Sucht nach Popularität.

Vergleicht man die Eſſays mit dem Tractat in den Abſchnitten, wo ſie einander parallel laufen, ſo wird man in der ſpäteren Schrift eine wolthuende Vereinfachung bemerken, zu der ſich der Aufwand der erſten wie eine Vorübung verhält. Da wir es hier hauptſächlich mit der Erkenntnißlehre zu thun haben, ſo gilt die Vergleichung von dem erſten Buche des Hauptwerks und dem zweiten Bande der Eſſays.

Dreizehntes Capitel.

Humes Skepticismus. A. Stellung der Probleme.

I. Die Vorſtellung und deren Urſprung.

1. Impreſſionen und Ideen.

Die Grundfrage der Erkenntnißlehre betrifft nach Locke den Urſprung unſerer Vorſtellungen, und es ſteht nach Berkeley feſt, daß unſere urſprünglichen Vorſtellungen ſämmtlich Wahrnehmungen oder Einzelvorſtellungen ſind. In dieſem Punkte iſt Hume mit ſeinen Vorgängern vollkommen einverſtanden und beſtimmt von hier aus die Faſſung ſeines Problems. So verſchieden und mannichfaltig unſere Vorſtellungen ſein mögen, es giebt zwiſchen den urſprünglichen und abgeleiteten, den einzelnen und allgemeinen, keinen anderen Unterſchied als den des Grades, der größeren und geringeren Intenſität oder Stärke. Die lebhafteſten Vorſtellungen ſind die Eindrücke; alle übrigen, wie Bilder und Gedanken, ſind weniger lebhaft: jene nennt Hume „Impreſſionen“, dieſe „Ideen“ (im engeren Sinne), die Ideen

verhalten sich zu den Impressionen, wie das Abgeleitete zum Ursprünglichen, wie die Abbilder zu den Urbildern, wie die Copie zum Original. Dieser Satz ist für Humes ganze Lehre ebenso fundamental, als für Berkeley der Satz von der Richtigkeit und Absurdität der abstracten Ideen. Eindrücke sind gegeben, Ideen abgeleitet. Eine Idee, welche es auch sei, erklären, heißt daher, den Eindruck darthun, von dem sie herrührt; wenn dieser Eindruck fehlt, so ist diese Idee unmöglich oder beruht, wenn wir sie haben, auf einer nachzuweisenden Täuschung: dieser Satz bestimmt Humes Richtschnur und entscheidet in den wesentlichsten Punkten die Stellung und Lösung der Frage.

2. Glaube und Einbildung.

Die Eindrücke sind unter allen Vorstellungen die lebhaftesten und stärksten, die sich unwillkürlich in uns ausprägen und darum eine Macht über uns haben, die wir ebenso unwillkürlich anerkennen und fühlen. Dieses Gefühl nennt Hume Glauben. Es ist daher nicht die Ueberlegung, welche den Glauben macht, sondern das Gefühl, nicht der Inhalt oder Gegenstand der Vorstellung, sondern die Vorstellungsart, d. h. der Grad ihrer Stärke, die Gewalt, mit der sie wirkt. Diese Gewalt allein macht eine Vorstellung zum Glaubensobject. Ist sie nicht von Natur sinnlich, so muß sie versinnlicht oder bis zu einem Grade der Lebhaftigkeit verstärkt werden, der für das Gemüth dem natürlichen Eindrucke gleichkommt. Das ist das Geheimniß alles Glaubens, auch des religiösen, der in seinem Cultus zeigt, wie gut er sich auf dieses Geheimniß versteht.[1] Ein Glaubensobject erklären, wird daher bei Hume so viel heißen als die Vorstellung darthun, welche durch ihre Stärke das Gefühl bemeistert und die unwillkürliche Anerkennung erzwingt. Sollte Hume finden, daß alles menschliche Fürwahrhalten auf Glauben beruht, so wird es die Aufgabe seiner Erkenntnißlehre sein, den Glauben darzuthun, der sich zur Erkenntniß verhält, wie der Eindruck zur Idee, wie das Original zur Copie. Der Glaube trägt die Erkenntniß. Daher wird Humes Erkenntnißlehre in ihrem Grunde Glaubenslehre sein.

Es kann Vorstellungen geben, welche nur auf Grund gewisser eingelebter Bildungszustände mit einer solchen Unwiderstehlichkeit wirken, daß sie geglaubt werden; Vorstellungen dieser Art kommen nicht auf Rechnung der menschlichen Natur als solcher und sind daher nicht

[1] Treat. P. I. P. 3. Sect. 8. Vgl. Phil. Ess. Sect. V. P. 2.

das unmittelbare Object der humeschen Untersuchung, deren ganzes Thema sich in die Frage fassen läßt: welches sind die Vorstellungen, die vermöge der menschlichen Natur als solcher Glaubensobjecte werden?

Da sich nun die Erkenntniß zum Glauben verhält, wie das Abbild zum Original, dieses Verhältniß aber in der Aehnlichkeit besteht, so läßt sich voraussehen, welches Gewicht Hume zur Erklärung der Erkenntniß auf die Aehnlichkeit der Vorstellungen legen wird.

Je größer diese Aehnlichkeit ist, um so näher kommt das Bild dem Original, um so mehr wirkt die Vorstellung mit der Macht des Eindrucks, um so stärker ist ihre Wirkung, um so glaubhafter sie selbst. Man sieht sogleich, daß keine Verstandesthätigkeit, keine logische Zergliederung, sondern allein die Einbildungskraft im Stande sein wird, einer Idee diesen Grad der Stärke und Lebhaftigkeit zu geben: daher läßt Hume den Glauben, der die Erkenntniß trägt, in der Einbildungskraft wurzeln.

Ich habe diese Sätze vorausgeschickt, um auf die einfachste Weise die Cardinalpunkte zu zeigen, worin sich die Untersuchung unseres Philosophen bewegt. Wir werden sehen, wie bei ihm alle Erkenntniß auf einem Glauben beruht, den die Einbildung macht, die in ihrer Thätigkeit selbst unterhalten und geleitet wird durch die Aehnlichkeit der Vorstellungen.

3. Sensation und Reflexion. Gedächtniß und Einbildung.

Die Impressionen unterscheidet Hume, indem er die lockesche Ausdrucksweise braucht, in äußere und innere, Sensationen und Reflexionen, Sinneseindrücke und Gemüthseindrücke, welche letzteren nichts anderes sind, als die Fortdauer der Sensationen in der Gemüthsbewegung nach den Affecten der Lust oder Unlust, die sie erregt haben.

Die Sensationen nimmt er als elementare, der philosophischen Untersuchung gegebene, von der Physik und Anatomie näher aufzulösende Thatsachen, sie gelten ihm als „angeborene Vorstellungen", ein Punkt, worüber Locke nicht präcis genug gehandelt habe. Alle natürlichen Eindrücke seien angeborene; da wir aber von unseren Eindrücken keine Vorbegriffe haben, so gebe es zwar angeborene Vorstellungen, aber nicht angeborene Ideen.[1] Humes Thema beschränkt

[1] Treat. I. P. 1. Sect. 1. Vgl. Ess. Sect. II.

ſich daher auf die inneren Eindrücke oder Reflexionen, die Bilder der Sinneseindrücke, welche um ſo lebhafter ſind, je näher ſie den ſinnlichen Originalen ſtehen und in derſelben Verbindung aufbewahrt bleiben, in der ſie erlebt wurden. Dieſe Aufbewahrung iſt das Gedächtniß, wogegen die Einbildungskraft jene ſinnliche Verbindung, welche das Gedächtniß feſthält, auflöſt und die Ordnung der Vorſtellungen verändert. Das nächſte und darum ähnlichſte Abbild der Senſation iſt der Gedächtnißeindruck, das entferntere, darum weniger ähnliche und lebhafte, iſt die Imagination, welche ſich zum Gedächtniß verhält, wie dieſes zur Senſation: ſie iſt ein Abbild des Abbildes.

Die Einbildungskraft ändert die Ordnung der Bilder, ſie ſtiftet neue Verbindungen, ſie componirt. Sie kann Vorſtellungen bilden, welche ſich in der Wirklichkeit nie finden, aber ſie kann nichts erſinnen, wozu die Theile oder Elemente nicht in Sinneseindrücken enthalten wären, ſie kann goldne Berge machen, aber nur aus Gold und Bergen. Je willkürlicher die Verbindung iſt, welche die Einbildungskraft ſtiftet, um ſo entfernter ſind ihre Compoſitionen von der Stärke des Eindrucks, ſie ſind um ſo lebhafter und wirkſamer, je unwillkürlicher und geſetzmäßiger ſie ſtattfinden, d. h. je natürlicher die Zuſammengehörigkeit oder Verwandtſchaft der Vorſtellungen iſt, welche die Einbildungskraft verknüpft. Dieſe Art einer geſetzmäßigen Verknüpfung, welche die Vorſtellungen gleichſam geſellſchaftlich ordnet, nennt Hume die „Aſſociation der Ideen“. Auf dieſes Werk der unwillkürlich componirenden Einbildungskraft gründet ſich nach Hume Glaube und Erkenntniß, auf die Einſicht in die Geſetze der Aſſociation gründet ſich daher ſeine ganze Erkenntnißlehre. Es giebt in unſeren Vorſtellungen eine natürliche Verwandtſchaft oder Zuſammengehörigkeit, kraft deren ſich dieſelben mit größerer oder geringerer Stärke gegenſeitig anziehen, und es iſt zur Erklärung der Erkenntniß ebenſo wichtig, dieſe pſychiſchen Attractionsgeſetze zu entdecken, als zur Erklärung der Körperwelt die phyſikaliſchen. Wir ſtehen vor dem Kern des humeſchen Problems.

4. Die Geſetze der Ideenaſſociation.

Alle Beziehungen, nach denen Vorſtellungen ſich unwillkürlich zu einander geſellen, will Hume auf drei Grundbeſtimmungen zurückführen, wodurch ſie erſchöpft und die Regeln gegeben ſein ſollen, wo-

nach die Einbildungskraft ihre Objecte verknüpft. Es besteht eine natürliche Anziehungskraft zwischen Vorstellungen, die zu einander gehören, wie Portrait und Original; die räumlich und zeitlich zusammenhängen, durch Lage und Folge, wie Zimmer und Haus, wie Tag und Nacht; die in einer nothwendigen Ordnung verknüpft sind, wie Wunde und Schmerz, Vorfahren und Nachkommen, Regierung und Unterthanen u. s. w. Das erste Verhältniß ist Aehnlichkeit, das zweite Contiguität, das dritte Causalität. Das sind nach Hume die einzigen allgemeinen Gesetze der Ideenassociation oder der Attraction auf psychischem Gebiet.[1]

Unter diesen drei Verhältnissen beansprucht die Causalität allein den Charakter der Nothwendigkeit. Es ist möglich, daß Vorstellungen zufällig einander ähnlich sind, zufällig in Raum und Zeit zusammentreffen; wenn sie sich aber verhalten, wie Original und Gemälde, wie Haus und Zimmer, wie früher und später, so erscheint das erste Object als die Bedingung des zweiten, und sowohl die Aehnlichkeit als die Contiguität fallen unter den Charakter der Causalverknüpfung. Es giebt daher nur ein Gesetz nothwendiger Ideenassociation: das der Causalität. Wo Causalzusammenhang ist, da ist Kette, in der sich die Glieder berühren und einander folgen, da ist Contiguität und Priorität (Succession).[2]

Da nun alle wirkliche Erkenntniß eine nothwendige Verbindung von Vorstellungen sein will, so besteht sie in deren Causalverknüpfung und gründet sich auf deren Causalverhältniß. Das Grundproblem der Erkenntnißlehre liegt demnach in der Frage: worauf gründet sich dieses Verhältniß? Wie entsteht die Vorstellung der Causalität? Wie kommt die Einbildungskraft zu einer solchen Ideenassociation, welche den Charakter der Nothwendigkeit beansprucht? Causalität ist nothwendige Contiguität, nothwendige Succession. Contiguität und Succession sind wahrnehmbar. Ist ihre Nothwendigkeit auch wahrnehmbar? Wenn sie es nicht ist, wie kann sie erkennbar sein? Wie ist Erkenntniß möglich? Das ist der eigentliche Zielpunkt der humeschen Untersuchung, und die Auflösung dieser so gestellten Frage das Centrum seiner Lehre.

---

[1] Treat. I. P. 1 Sect. 4. Vgl. Ess. Sect. III. — [2] Treat. I. P. 3. Sect. 2.

II. Erkenntnißobjecte und Erkenntnißproblem.

1. Dinge und Vorstellungen.

Wir haben bisher nur von unseren Vorstellungen und deren Verhältnissen geredet, nicht von den Dingen als Vorstellungsobjecten, nicht von dem Verhältniß zwischen Object und Vorstellung. Die Erkenntniß beansprucht nicht bloß den Charaktter der Nothwendigkeit in Rücksicht auf die Verbindung ihrer Objecte, sondern auch den der Realität in Rücksicht auf deren Existenz. Da nun alle Ideen Abbilder unserer Eindrücke sind und die Gemüthseindrücke auf der inneren Fortdauer der Sinneseindrücke beruhen, so heißt die Frage: wie verhalten sich die Sensationen zu den Dingen, die Wahrnehmungen zu den Objecten außerhalb und unabhängig von der Wahrnehmung? Diese Frage fällt zusammen mit der nach dem selbständigen Dasein oder der Substantialität der Objecte.

Wollte man mit dem gewöhnlichen Bewußtsein sagen, das Object verhalte sich zum Sinneseindruck, wie das Urbild zum Abbild, wie die Ursache zur Wirkung, so würde man zwischen Ding und Vorstellung ein Causalverhältniß annehmen, um die Aehnlichkeit beider zu erklären. Man würde dann erstens die Frage der Causalität präjudiciren und ein völlig dunkles und unerklärtes Verhältniß voraussetzen, als ob es die ausgemachteste Sache der Welt wäre, und man würde zweitens eine Aehnlichkeit annehmen, ohne die Möglichkeit einer Vergleichung. Wir können Vorstellung mit Vorstellung vergleichen, aber nicht die Vorstellung mit einem Dinge außerhalb und unabhängig von der Vorstellung, mit einem Dinge, das wir nicht vorstellen; das hieße, wie schon Berkeley gezeigt hat, das Wahrnehmbare vergleichen mit dem Unwahrnehmbaren, die Vorstellung mit dem Dinge an sich.

Es giebt von Dingen an sich, von solchen Dingen, welche unabhängig von aller Wahrnehmung existiren und die verborgenen Träger der Erscheinungen ausmachen, keinen Eindruck, also auch keine Idee. Daher ist die Vorstellung der Substanz, der materiellen so gut als der immateriellen, unmöglich, und wenn sie ist, so besteht sie nicht kraft des Eindrucks, sondern kraft der Einbildung, und beruht auf einer unwillkürlichen Blendung, welche wir durchschauen werden, sobald uns die Vorstellung der Causalität vollkommen einleuchtet.

Digitized by Google

Unſere Eindrücke, urtheilt Hume, ſind dreifacher Art: primäre Qualitäten, ſecundäre, und Affecte der Luſt und Unluſt. Daß die letzteren bloß in uns ſtattfinden, wiſſe jeder und beſtreite niemand; daß die ſecundären Qualitäten, wie Farben und Töne, Geruch und Geſchmack, Wärme und Kälte, bloße Wahrnehmungen ſeien, laſſen die Philoſophen wenigſtens der neuen Zeit gelten und ſeien nur darüber uneins, ob die primären Qualitäten, nämlich Figur, Größe, Bewegung und Solidität, bloße Eindrücke oder auch Eigenſchaften der Körper außer uns ſeien. Dieſer Punkt allein ſei fraglich; Berkeley habe verneint, was Locke bejahte, er habe es mit Recht verneint. Die Vorſtellung der Bewegung ſei die eines bewegten Körpers, der bewegte Körper ſei etwas Ausgedehntes und Solides, die Ausdehnung nicht vorſtellbar ohne Farbe, die Solidität nicht ohne Undurchdringlichkeit, d. h. ohne unſere Fühlung des Widerſtandes: daher bleibe von den ſogenannten primären Qualitäten nichts übrig, das nicht ohne Reſt in den Charakter der ſecundären oder der bloßen Wahrnehmung aufgehe. Aus unſeren Eindrücken folge demnach gar nichts über das Daſein äußerer Dinge. Unſere Sinneseindrücke machen uns die Exiſtenz einer Körperwelt außer uns keineswegs einleuchtend, die Vernunft kann ſie nie demonſtriren; wenn wir dennoch dieſe Vorſtellung haben und feſt daran glauben, ſo kann es nur die Einbildungskraft ſein, welche einen ſolchen Glauben zu Stande bringt. Exiſtiren heißt wahrgenommen werden, ſagt Hume mit Berkeley. Ob ein Object exiſtirt oder nicht, kann nie aus dem Inhalt der Vorſtellung, ſondern nur aus der Vorſtellungsart ausgemacht werden, denn die Exiſtenz iſt kein Merkmal eines Begriffs, ſondern ein Object, das wir wahrnehmen. So lehrt Hume vor Kant.[1]

2. Raum und Zeit.

Aus den Eindrücken folgt unmittelbar unſere Raum- und Zeitvorſtellung, aus den Senſationen des Geſichts und Gefühls die Vorſtellung des Raums, aus Senſation und Reflexion, d. h. aus den Wahrnehmungen der äußeren und inneren Veränderungen, die der Zeit. So urtheilt Hume mit Locke.

Da exiſtiren ſo viel heißt als wahrgenommen werden, ſo iſt das Unwahrnehmbare nicht exiſtent, und da es eine Vorſtellung kleinſter Theile giebt, ſo iſt die unendliche Theilbarkeit von Raum und Zeit

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 2 und 4.

eine leere Fiction, welche zu der handgreiflichen Ungereimtheit führt, daß eine endliche Größe unendlich theilbar oder das Begrenzte unbegrenzt sein soll. Die Annahme der unendlichen Theilbarkeit ist die einer unvorstellbaren oder abstracten Größe und fällt unter die Fiction der Gattungsbegriffe. So urtheilt Hume mit Berkeley.

In ihrer Anschaulichkeit liegt die Evidenz der Größenlehre, welche um so unvollkommener ist, je weniger die Größenschätzung und Vergleichung von der äußeren Sinneswahrnehmung abhängt; daher ist die Erkenntniß der Zahlen einleuchtender als die der Figuren und die Arithmetik und Algebra vollkommener als die Geometrie. Diesen Unterschied zwischen den mathematischen Wissenschaften, den Hume in seinem Hauptwerk hervorhob, hat er in den Essays nicht weiter beachtet.[1]

3. Die Vorstellungsverhältnisse.

Die erkennbaren Gegenstände sind demnach die in unserem Gemüth gegenwärtigen Objecte (Vorstellungen), und unsere Erkenntniß besteht in deren Verbindung; diese letztere ist entweder Vereinigung oder Beziehung, Zusammensetzung oder Verhältniß, Composition oder Relation. Die Zusammensetzung vieler Vorstellungen giebt einen Sammel- oder Collectivbegriff, und wenn sie bis zur Einheit fortschreitet und die vielen Vorstellungen als ein einziges Object erscheinen läßt, so entsteht der Begriff eines Dinges und seiner Eigenschaften, einer Substanz und ihrer Modi. Wir sind diesem Begriff schon begegnet und werden auf ihn zurückkommen. Vorläufig gilt er als leer.

Es handelt sich zunächst um die Vorstellungsverhältnisse und zwar um alle möglichen. Zu den drei bekannten Grundverhältnissen der Aehnlichkeit, Contiguität und Causalität fügt Hume noch vier andere: verschiedene Vorstellungen erscheinen als dieselbe oder als entgegengesetzt, sie verhalten sich im ersten Fall, wie verschiedene Formen von A, im zweiten wie A und Nicht A, jenes ist „Identität", dieses „Widerstreit"; dazu kommen das mathematische Verhältniß der Größen und Zahlen und die Verschiedenheit bei gleicher Qualität, d. h. das Verhältniß der Grade.[2]

Nun ist die Frage, in welche das ganze Gewicht der humeschen Untersuchung fällt: ob aus gegebenen Vorstellungen die obigen Ver-

[1] Treat. I. P. 2. Sect. 1 und 2. Vgl. ebendas. I. P. 3. Sect. 1. Ess. Sect. IV. — [2] Treat. I. P. 1. Sect. 5.

hältniſſe unmittelbar einleuchten oder nicht? Im erſten Fall iſt die Erkenntniß ſelbſtverſtändlich und bedarf keiner weiteren Frage, im zweiten iſt ſie es nicht und die eigentliche Aufgabe beginnt.

4. Das Erkenntnißproblem.

Ob zwei gegebene Vorſtellungen ähnlich oder nicht ähnlich ſind, ob die eine iſt, was die andere nicht iſt, ob A dieſelbe Eigenſchaft als B in höherem oder geringerem Grade hat, ob ihre Größen gleich oder ungleich, ihre Anzahl mehr oder weniger iſt, läßt ſich aus dem gegebenen Vorſtellungsmaterial erkennen, ohne irgend etwas hinzuzufügen, ohne irgendwie über den Inhalt dieſer Objecte hinauszugehen. Die Verhältniſſe der Aehnlichkeit und des Widerſtreits, der Grade und Größen ſind mit den Vorſtellungen ſelbſt gegeben und aus deren bloßer Vergleichung erkennbar. Mit der Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß hat es daher keine Schwierigkeit. Sind die Vorſtellungen da, ſo bedarf es nur der vergleichenden Unterſuchung zur Einſicht in ihre Verhältniſſe; es bedarf nur der Analyſe des gegebenen Vorſtellungsinhalts, um jene Vorſtellungsverhältniſſe logiſch und mathematiſch zu erkennen.

Anders dagegen ſteht es in den drei übrigen Fällen. Ob Vorſtellungen, welche als verſchiedene gegeben ſind, in Wahrheit ein und daſſelbe Object ausmachen, läßt ſich durch keine Vergleichung erkennen, denn ihre Identität iſt eben nicht gegeben. Ob A und B im Raum einander nah oder fern, in der Zeit früher oder ſpäter ſind, iſt durch keine Vergleichung erkennbar, denn dieſe Vorſtellungen können dieſelben bleiben, während ihre Raum- und Zeitverhältniſſe ſich ändern. Und ebenſo wenig läßt ſich durch eine noch ſo genaue Vergleichung von A und B ausmachen, daß B nur iſt, wenn A vorausgeht. Kurz geſagt: mit den Objecten, welche wir vorſtellen, iſt auch deren Aehnlichkeit und Widerſtreit, deren Grad- und Größenverhältniß gegeben, dagegen ihre Identität, Contiguität und Cauſalität keineswegs gegeben. Alſo muß gefragt werden: wie entſteht die Vorſtellung *dieſer* Verhältniſſe?

Die Frage läßt ſich vereinfachen. Wenn aus verſchiedenen Vorſtellungen, die uns gegeben ſind, ihre Identität nicht unmittelbar einleuchtet oder folgt, ſo muß etwas hinzukommen, woraus ſie folgt. Daſſelbe gilt von der Contiguität. Dieſes Etwas enthält die Bedingung oder Urſache der fraglichen Vorſtellung. So führen jene beiden Verhältniſſe uns zurück auf die Cauſalität, denn ſie gründen

ſich auf die Vorſtellung der Urſache. Es wird gefragt: wie entſteht dieſe Vorſtellung? Wir ſtehen wieder vor Humes Grundfrage: wie kommen wir zur Vorſtellung der Cauſalität?

Die Philoſophen haben ſich die Antwort leicht gemacht und den Satz der Cauſalität mit ein paar Worten bewieſen. Der Satz heißt: „jedes Ding muß ſeine Urſache haben". Der Beweis heißt: „das Gegentheil iſt unmöglich, denn ſonſt müßte das Ding entweder aus nichts oder durch ſich ſelbſt ſein". Ein ſchöner Beweis! Wenn das Ding keine Urſache hätte, ſo müßte entweder nichts oder es ſelbſt ſeine Urſache ſein! Dies heißt vorausſetzen, daß überhaupt eine Urſache ſein müſſe, und das eben iſt, wonach gefragt wird. Wäre der Satz der Cauſalität ſo widerſpruchslos wie der Satz A = A, ſo müßte er durch die Unmöglichkeit des Gegentheils erklärt, logiſch beweisbar, a priori einleuchtend ſein. Er iſt es nicht. Er iſt kein logiſcher Satz und muß daher aus anderen als logiſchen Gründen ſeine Geltung rechtfertigen.[1]

[1] Treat. I. P. 3. Sect. 3.

Ich bemerke, daß hier in den Eſſays die Unterſuchung nicht blos einfacher gehalten iſt, ſondern von dem Hauptwerk auffallend abweicht. Statt der ſieben Vorſtellungsverhältniſſe, auf welche das Hauptwerk übergeht, bleiben die Eſſays bei den drei urſprünglich feſtgeſtellten (Aehnlichkeit, Contiguität, Cauſalität); ſie behalten dieſe Faſſung bei, wogegen in dem Hauptwerk an die Stelle der Aehnlichkeit ſpäter das Verhältniß der Identität wird. Dieſe Differenz iſt charakteriſtiſch. Denn mit der Frage der Identität hängt die nach der Subſtanz, der Seele, dem Ich (perſönliche Identität) genau zuſammen, eine Frage, welche in dem Hauptwerk gründlich unterſucht und zu der gleichen Löſung als das Cauſalitätsproblem geführt wird, dagegen in den Eſſays unberührt bleibt.

Damit Humes Unterſuchungsfeld überſichtlich erſcheine, gebe ich in dem folgenden Schema eine „Topographie des inneren Sinns", um einen Ausdruck des Philoſophen ſelbſt aus dem I. Abſchnitt ſeiner Eſſays zu brauchen.

Vorſtellungen.

Impreſſionen		Ideen			
Senſationen	Reflexionen	in gegebener Ordnung	in veränderter Ordnung		
Raum / Zeit		Gedächtniß	Einbildung		
			Compoſition	Relation (Verhältniß)	
			Subſtanz und Modi	unmittelbar einleuchtend: Aehnlichkeit, Widerſtreit, Größe, Grade.	nicht unmittelbar einleuchtend: Identität, Contiguität, Cauſalität.
				Aſſociation.	

Vierzehntes Capitel.

Humes Skepticismus. B. Lösung der Probleme.

I. Die Idee der Causalität.

1. Die Causalität als Grund der Erfahrung.

Das durchgängige Thema aller Erkenntniß ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Vorstellungen; jede Erkenntniß, welche sich aus der bloßen Vergleichung der Vorstellungen ergiebt, ist selbstverständlich und gewiß; aus dieser Vergleichung ergiebt sich, ob Vorstellungen gleich oder ungleich sind, sowohl in qualitativer als quantitativer Hinsicht. Erkenntnisse dieser Art sind die Einsichten der Logik und Mathematik, welche es mit der Vergleichung der Begriffe und Größen zu thun haben und unter dem Satze A = A stehen. Dagegen ist jede Erkenntniß, welche aus der bloßen Vergleichung der Vorstellungen nicht unmittelbar einleuchtet, ungewiß und fraglich; das Thema der fraglichen Erkenntniß ist daher die Verbindung verschiedener Vorstellungen, deren nothwendige Verbindung. Die logische Vergleichung besteht in der Zergliederung und Sichtung eines gegebenen Vorstellungsinhalts, alle auf eine solche Vergleichung gegründeten Sätze sind analytisch, wie die Urtheile der Logik und Mathematik. Diejenigen Vorstellungen, deren Verbindung durch keine logische Vergleichung zu Stande kommt, sind die Thatsachen unserer Wahrnehmung; der sie verknüpfende Satz ist *synthetisch* und, da seine Objecte durch die Wahrnehmung gegeben sind, *empirisch*. Die empirischen Sätze sind das Thema der fraglichen Erkenntniß, die Erfahrung selbst ist der Inhalt des eigentlichen Erkenntnißproblems, sie ist unter allen Einsichten am wenigsten selbstverständlich, am schwierigsten zu erklären: so verhält sich nach Hume die Erfahrungsphilosophie zur Erfahrung.

Die Erfahrungserkenntniß besteht in der nothwendigen Verknüpfung der Thatsachen, ihre Formel heißt: A ist die Ursache von B. Wirksame Ursache ist Kraft. Wo Causalität ist, muß Kraft sein. Keine logische Vergleichung, keine Begriffsanalyse erleuchtet *diesen* Begriff. Ich kann von einem Wahrnehmungsobject, z. B. dem Feuer, die deutlichste Vorstellung haben, die genaueste Einsicht in alle seine

Merkmale; wenn ich nichts weiter habe als diese Vorstellung, so weiß und erfahre ich nie, welche Wirkung das Feuer auf Holz oder andere Dinge ausübt, welche Kraft das Feuer ist oder hat. Aus der bloßen Vorstellung einer Kugel, sie sei noch so deutlich, erhellt nie, welche Bewegung diese Kugel einer anderen mittheilen wird, mit der sie zusammenstößt. So ist es in allen Fällen. Es giebt von der Ursache A auf die Wirkung B, oder von der Vorstellung A auf die Kraft A keinen logischen Schluß. Schlüsse sind nur möglich durch Mittelbegriffe zwischen Ursache und Wirkung, zwischen der Vorstellung eines Objects und dessen Kraft? So wenig als die Existenz ist die Kraft (Wirksamkeit) ein Begriffsmerkmal, so wenig als die Existenz ist daher die Kraft logisch oder a priori erkennbar.

Nun gründet sich auf die Vorstellung der Causalität oder Kraft unsere gesammte Erfahrungserkenntniß. Worauf gründet sich diese Vorstellung? Die Quelle aller Vorstellungen sind die Eindrücke. Welcher Eindruck ist die Quelle dieser Vorstellung? Welcher Eindruck ist das Original, dessen Abbild die Idee der Kraft ist?

2. Die Quelle des Kraftbegriffs.

Ein äußerer Eindruck kann dieses Original nicht sein, sonst wäre die Kraft das Merkmal oder die Eigenschaft einer sinnlichen Vorstellung, was sie nicht ist. Wir sehen Blitz und hören Donner, den Zusammenhang beider Erscheinungen sehen und hören wir nicht. Vielleicht, daß ein innerer Eindruck die fragliche Vorstellung erklärt, daß sie entspringt aus dem Gefühl unserer eigenen Kraft, unseres Willens, der Organe bewegt, Vorstellungen weckt, Leidenschaften bemeistert. Jetzt fühlen wir uns aufgelegt zu dieser Handlung, zu dieser Vorstellung, auf diese Absicht folgt die Vorstellung in unserer Seele, die Bewegung in unserm Körper. Aber es verhält sich mit den inneren Eindrücken ebenso wie mit den äußeren. Der Erfolg erscheint in unserer Vorstellung, nicht die Kraft, welche ihn hervorruft; wir erfahren die Wirkung, nicht das Wirken, nicht die Ursache oder Kraft. So ist die Kraft weder durch den Verstand noch durch die Wahrnehmung erkennbar, sie erscheint vollkommen unbegreiflich. Darin hatte der Occasionalismus Recht, welcher die Unbegreiflichkeit des Causalzusammenhangs zwischen Seele und Körper einsah; diese Einsicht ist zu erweitern: die Causalität überhaupt ist unbegreiflich.[1] Es

[1] Ess. Sect. VII, P. 1.

findet sich keine Vorstellung, deren Merkmal dieser Begriff wäre; es findet sich kein Eindruck, weder ein äußerer noch ein innerer, von dem dieser Begriff herrühren könnte: er ist nicht a priori erkennbar, ebenso wenig, wie es scheint, a posteriori. Woher ist er?

3. Die Erfahrung als Grund der Causalität.

Wir stehen vor einem Dilemma. Da die Causalität weder Vernunftbegriff noch Erfahrungsbegriff ist, so erscheint diese Idee überhaupt unmöglich und mit ihr alle Erfahrung. Es giebt zur Lösung nur einen einzigen Weg: die Vorstellung der Ursache muß, wie alle Vorstellungen, von einem Eindrucke herrühren; da dieser Eindruck nicht gegeben ist, so muß er *geworden*, d. h. aus gegebenen Eindrücken allmählich entstanden sein. Wie ist das möglich?

Dem Eindrucke A folgt in unserer Wahrnehmung der Eindruck B, in dieser einmaligen Aufeinanderfolge sind zwei Thatsachen verbunden, aber nicht verknüpft; verknüpft wären sie, wenn B dergestalt an A gebunden wäre, daß es untrennbar mit ihm zusammenhinge. Noch nie hat ein Mensch geschlossen, daß *immer* geschehen wird, was *einmal* geschehen ist. Aber setzen wir, daß jene Folge sich wiederholt, daß dem Eindrucke A, so oft wir ihn haben, B folgt, so wird aus der einmaligen Verbindung eine beharrliche; wir gewöhnen uns allmählich daran, von dem Eindrucke A zu B überzugehen, wenn der erste stattfindet, den anderen zu erwarten, unwillkürlich zu erwarten, daß B auf A folgen wird, weil es ihm so oft, bis jetzt immer gefolgt ist. Aus dem Uebergang von einer Vorstellung zur andern wird durch fortgesetzte Wiederholung derselben Aufeinanderfolge ein *gewohnter* Uebergang. Was in einem Falle nur verbunden erschien, erscheint in vielen ähnlichen Fällen verknüpft, deshalb verknüpft, weil wir uns an die Verbindung gewöhnt haben. Diese Gewohnheit besteht, wie alle Gewohnheit, in einer oft wiederholten Erfahrung, wir haben die Aufeinanderfolge zweier Eindrücke oder Thatsachen so oft erlebt, daß sich unsere Einbildungskraft zuletzt unwillkürlich bestimmt findet, unter dem einen Eindruck den anderen zu erwarten, von A zu B überzugehen. Wir finden uns unwillkürlich (zu etwas) bestimmt, d. h. wir *fühlen*, jede Gewohnheit beruht auf einem Gefühl, dieses Gefühl ist auch Eindruck, kein ursprünglich gegebener, sondern ein allmählich gewordener: *dieser Eindruck, dieses Gefühl bildet das*

Original, deſſen Copie die Idee der Cauſalität iſt. Kraft dieſes Gefühls kann ich nie beweiſen, daß zwei Thatſachen an ſich verknüpft ſind, ſondern nur an ihren Zuſammenhang glauben, ich erwarte durch ein unwillkürliches Gefühl, gleichſam inſtinctmäßig, daß, wenn die eine Thatſache kommt, die andere nicht ausbleiben wird: ich glaube an dieſe Folge. Dieſer Glaube iſt nicht demonſtrativ, wie ein Vernunftſchluß, aber er bewirkt unſere Erfahrungsſchlüſſe und bildet den Grund aller empiriſchen Sicherheit.[1]

So löſt Hume ſein Problem: alle menſchliche Erkenntniß iſt entweder demonſtrativ (wie die Mathematik) oder empiriſch, alle empiriſche Erkenntniß beſteht in der Cauſalverknüpfung von Thatſachen, der Begriff der Cauſalität gründet ſich auf einen Glauben, dieſer Glaube auf ein Gefühl, dieſes Gefühl auf eine Gewohnheit, welche ſelbſt in nichts anderem beſteht als in einer oft wiederholten Erfahrung. Unſere Wahrnehmung giebt das Urtheil: erſt A, dann B, die Succeſſion der Eindrücke, das post hoc, ſie giebt nur dieſes. Die Erfahrungserkenntniß behauptet: erſt A, darum B; ſie macht aus dem „dann" ein „darum", aus dem «post hoc» ein «propter hoc», aus der Succeſſion Cauſalität. Das Mittelglied zwiſchen dem post hoc und propter hoc iſt die Wiederholung deſſelben post hoc, derſelben Succeſſion, d. h. der Kern der Cauſalität iſt eine gewohnte Succeſſion, es iſt alſo die Gewohnheit und der darauf gegründete Glaube, welcher das «post hoc» in ein «propter hoc» verwandelt.

Es giebt daher keine Erkenntniß, welche objectiv und nothwendig wäre: ſie iſt nicht objectiv, denn die Gegenſtände unſerer Erkenntniß ſind lediglich unſere Vorſtellungen; ſie iſt nicht nothwendig, denn der Grund unſerer Erkenntniß iſt kein Axiom, ſondern ein Glaube. Damit iſt der Skepticismus vollſtändig ausgeſprochen, der Zweifel an der Erkenntniß folgt aus der Einſicht, daß der Grund aller Erkenntniß bloß im Glauben beſteht. Dieſen Wendepunkt nennt Hume ſelbſt „gemäßigten Skepticismus", weil er am Thatbeſtande der menſchlichen Erkenntniß, ſoweit ſie Erfahrung iſt, nichts ändern, ſondern nur die Anſicht darüber aufklären will, er will nur die Richtſchnur zeigen, welcher wir factiſch in allen unſeren Einſichten folgen; er weiß ſehr wohl, daß die Natur mächtiger iſt als der Zweifel, daß die Menſchen niemals aufhören werden Erfahrungen zu machen, Erkenntniſſe darauf zu gründen und dieſe Erkenntniſſe für feſte Wahr-

[1] Ess. Sect. VII, P. 2. Vgl. Sect. V, P. 1, 2.

heiten zu halten, für Ueberzeugungen, nach denen sie handeln; er will den echten Schatz der menschlichen Erkenntniß um nichts ärmer und werthloser machen, sondern uns nur über die Mittel belehren, womit wir den Schatz erworben haben und den erworbenen allein vermehren können.[1] Er beleuchtet den wahren Grund unserer Erkenntniß und zerstört den eingebildeten; jenseits der Erfahrung giebt es überhaupt keine Erkenntniß, diesseits derselben reicht unsere Erkenntniß nur so weit als die Gewohnheit, innerhalb der Gewohnheit giebt es keine letzte und vollkommene, sondern nur annähernde und subjective Gewißheit, d. h. Wahrscheinlichkeit. Die Gewohnheit beweist nichts, sie glaubt nur; das Außergewöhnliche ist immer ein Mögliches, das Gewohnte nie ein Bewiesenes, denn es ist nie dergestalt nothwendig, daß sein Gegentheil unmöglich wäre.[1]

Giebt es keine Erkenntniß jenseits der Erfahrung, so giebt es keine Theologie, außer eine solche, welche sich auf übernatürliche Offenbarung gründet. Hume ist mit Bacon und Bayle derselben Meinung, daß der religiöse Glaube und die menschliche Vernunft einander ausschließen. Es giebt überhaupt keine andere rationale oder demonstrative Wissenschaft als die Mathematik, es giebt außer der Mathematik keine andere menschliche Erkenntniß als die gewohnheitsmäßige Erfahrung. „Wenn wir", so schließt Hume seine philosophischen Versuche, „überzeugt von diesen Grundsätzen, Bibliotheken durchsuchen wollten, welche Zerstörung müßten wir da nicht anrichten? Wenn wir z. B. ein Buch aus der Theologie oder Metaphysik in die Hand nehmen, so müßten wir fragen: enthält das Buch abstracte Untersuchungen über Größe und Zahl? Nein! Oder Untersuchungen der empirischen Vernunft über Facta und existirende Dinge? Nein! Nun so werft das Buch ins Feuer, denn es kann nichts als Sophistereien und Täuschungen enthalten!"[2]

II. Die Idee der Substanz.

1. Richtigkeit der bisherigen Lehre. Das Problem.

Mit der Idee der Ursache oder Kraft, welche in der Natur der Dinge wirken soll, unabhängig von unseren Vorstellungen, hängt die Idee des Trägers einer solchen Kraft oder Wirksamkeit genau zusammen, der Begriff eines Dinges, dem die Kraft inwohnt: diesen

[1] Ess. Sect. XII, P. 2 (Schluß), P. 3. — [2] Ess. Sect. VI. — [3] Ess. Sect. XII, P. 3.

Begriff bezeichnen wir mit dem Worte Substanz und verstehen darunter das selbständige, von unseren Vorstellungen unabhängige Dasein, das den Erscheinungen zu Grunde liegt. Wir wissen, wie in Ansehung dieses Begriffs Locke zwischen Skepticismus, Materialismus und Deismus geschwankt, wie Berkeley die Substantialität der Dinge außer uns völlig verneint, dagegen die der Geister ebenso nachdrücklich behauptet hatte; wir sind dem fraglichen Punkte bei Hume schon wiederholt begegnet und haben bemerkt, daß er für gut gefunden, die ganze darauf bezügliche Untersuchung in seinen Essays zu übergehen. Ob ihm für die populäre Schrift diese Materie zu schwierig oder wegen ihres Zusammenhangs mit den Glaubensfragen in Betreff Gottes und der menschlichen Seele zu mißlich erschien, lassen wir dahingestellt. In seinem Hauptwerk hat er die Frage nach der Substantialität der Dinge für den „tiefsten Punkt der Metaphysik" und zugleich für den gelegensten erklärt, um an dieser Stelle seine Grundanschauung auseinanderzusetzen und einen Abriß seines Systems zu geben.[1]

Zu der Frage nach der Substantialität der Dinge überhaupt verhält sich die nach dem selbständigen Dasein der Körper und Geister, wie der besondere Fall zur Kategorie, und von dem Dasein einer immateriellen Substanz oder Seele hängt es ab, ob von dem menschlichen Selbstbewußtsein die „persönliche Identität", von dem menschlichen Dasein Persönlichkeit gelten soll oder nicht.

Die Entscheidung aller dieser Fragen hat den Philosophen bisher wenig Mühe verursacht, sie haben die Hauptfrage mit einer Definition, die besonderen Fragen über die Substantialität der Körper und Geister mit einigen leichtfertigen Beweisen für abgemacht gehalten. Die Definition war nichtssagend, die Beweise falsch. Wenn die Metaphysiker sagen, die Substanz sei dasjenige, was durch sich selbst ist, so geben sie eine leere Worterklärung, welche auf alles paßt. Keine Definition enthält das Merkmal der Existenz, die Substanz ist so wenig als die Causalität ein Vernunftbegriff. Wenn die Materialisten behaupten, alle Vorstellungen müssen räumlich, local, körperlich sein, so haben sie Unrecht; es giebt psychische Vorgänge, welche nicht local sind, die Leidenschaften, sagt Hume, sind weder rechts noch links. Wenn ihre Gegner behaupten, keine Vorstellung könne ausgedehnt oder räumlich sein, so haben sie Unrecht, denn Ausdehnung

[1] Treat, I. P. 4. Sect. 2.

und Raum sind selbst Vorstellungen. Wenn diese Gegner sagen, es müsse eine denkende oder immaterielle Substanz geben, denn es sei unbegreiflich, wie die Materie jemals Ursache des Denkens sein könne, so ist dieser Beweis völlig verfehlt, denn es ist ebenso unbegreiflich, wie die Materie jemals Ursache der Bewegung sein kann, denn es ist unbegreiflich, wie überhaupt etwas Ursache sein kann. Wenn diese Spiritualisten alle Vorstellungen aus einer vorstellenden Substanz herleiten wollen, so erklären sie ja die Vorstellungswelt für Modificationen einer Substanz; folgerichtiger Weise müßten sie auch die ganze Erscheinungswelt für Modificationen einer Substanz erklären und dem Spinozismus in die Arme fallen, während sie mit der Theologie schönthun.[1]

Jede Idee stammt von einem Eindruck. Da nun die Idee der Substanz ein Wesen bezeichnet, das, unabhängig von unseren Vorstellungen, den veränderlichen Erscheinungen zu Grunde liegt, also selbst beharrlich und unveränderlich ist, so müßte es zur Erklärung dieser Idee einen Eindruck geben (unabhängig von allen Eindrücken), welcher beständig derselbe bleibt. Es giebt keinen solchen Eindruck; es giebt kein Original, dessen Abbild die Idee der Substanz sein könnte. Daher besteht diese Vorstellung, da wir sie haben, in einer unwillkürlichen Täuschung. Diese Täuschung ist zu erklären.

2. Auflösung. Die Illusion der Einbildung.

Die Frage heißt: wie kommen wir zu der Vorstellung eines Objects, das in allen Veränderungen als dasselbe erscheint, zu dieser Vorstellung der Identität eines Objects, welche wir auf Grund unserer Eindrücke nie haben und haben können? Die Eindrücke sind verschieden, das Object erscheint im Wechsel beharrlich. Wie kann sich aus dem Material solcher Eindrücke eine solche Vorstellung bilden? Offenbar nur dadurch, daß wir für ein und dasselbe nehmen, was in der That verschieden ist, daß wir Einheit und Verschiedenheit, Identität und Succession verwechseln: durch eine solche „Illusion", welche sich unwillkürlich vollzieht und darum der Lebhaftigkeit und Stärke eines Eindrucks gleichkommt. Die Sinne können es nicht sein, welche diese Illusion bewirken, denn sie geben uns die Folge verschiedener Eindrücke; die Vernunft kann es auch nicht sein, denn sie erkennt jene Verschiedenheit: es wird daher die Einbildungskraft sein müssen,

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 5.

aus welcher die Täuschung hervorgeht, und die Association der Vorstellungen, wodurch sie zu Stande kommt.

Je unähnlicher die Vorstellungen sind, um so willkürlicher ist die Verknüpfung, um so weniger wird sich die Einbildungskraft versucht fühlen, sie für ein und dasselbe Object zu nehmen. Setzen wir aber, die Vorstellungen seien einander so ähnlich wie A_1, A_2, A_3 u. s. f., so wird nach den uns bekannten Attractionsgesetzen eine unwillkürliche Verknüpfung stattfinden und eine natürliche Vorstellungsreihe entstehen; doch wird bei unterbrochenem Fortgange von einem Gliede zum andern sich die Einbildungskraft nicht einen Augenblick über die Verschiedenheit ihrer Vorstellungen täuschen. Geschieht dagegen die Verknüpfung nicht bloß unwillkürlich, sondern auch ohne jede Unterbrechung, ohne allen Anstoß, also auf die leichteste Weise, so merkt die Einbildungskraft nicht mehr, daß sie von einer Vorstellung zu einer andern übergeht, sie wird die Verschiedenheit der Vorstellungen nicht mehr gewahr und bildet sich daher ein oder glaubt, daß sie fortwährend mit einem und demselben Objecte zu thun hat. Sie nimmt ihr eigenes Thun, weil sie es nicht merkt, für die Natur der Vorstellung, sie nimmt den stetigen Fortgang, den sie selbst macht von A_1 zu A_2, A_3 u. s. f., für das stetige oder beständige Dasein von A und kommt so zu der Vorstellung eines continuirlichen Objects. Auf diese Art verwechselt die Einbildung sich mit dem Gegenstande: das ist und so entsteht die Illusion, um die es sich handelt.[1]

3. Identität und Substantialität des Ich.

Vermöge dieser Illusion sieht die Einbildungskraft in verschiedenen Vorstellungen ein und dasselbe Object und glaubt daher an dessen Identität und Beständigkeit. Je weniger die Verschiedenheit der Vorstellungen und deren Succession gemerkt wird, um so mehr wird die Identität und Beständigkeit des Objects gemerkt, um so lebhafter und stärker wird diese Vorstellung, d. h. sie wird geglaubt. Aus der ersten Illusion folgt nothwendig die zweite. Erscheint das Object als identisch oder beständig im Wechsel der Vorstellungen, so muß es auch gelten als unabhängig vom Wechsel der Vorstellungen, also von den Vorstellungen überhaupt. Glaube ich an die Beständigkeit eines Objects, so kann ich nicht glauben, daß dieses Object erst entsteht, wenn es in meinem Gemüth gegenwärtig ist, und vernichtet

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 2.

wird, wenn es aus meinem Gemüth verschwindet; ich muß glauben, daß es unabhängig von meinen Vorstellungen und außer mir existirt: der Glaube an die Identität der Objecte fordert den Glauben an deren Substantialität.[1]

Wenn die Einbildung nicht merkt, daß sie associirt, d. h. von einer Vorstellung zur andern fortgeht, so erscheinen die vielen Vorstellungen als ein (identisches) Object; wenn sie nicht merkt, daß sie verknüpft oder componirt, daß jenes Object ihr eigenes Werk ist oder sich durch ihre Thätigkeit bildet, so erscheint es als von außen gegeben: die Vorstellung erscheint als Ding, das Object als Substanz. Je gewohnter eine Thätigkeit ist, um so weniger wird sie gemerkt. Je gewöhnlicher und eingelebter daher die Vorstellungen sind, deren Verknüpfung unsere Einbildungskraft fortwährend beschäftigt, um so weniger merkt diese ihr Geschäft, um so mehr verstärkt sich der Eindruck der Identität und Substantialität der vorgestellten Objecte, und es entsteht kraft eines solchen Eindrucks, welcher nicht stärker sein kann, der unerschütterliche Glaube an das Dasein der äußeren Körperwelt und des eigenen Ich. Kein Wunder also, daß das gewöhnliche Bewußtsein diesen Glauben hat, da er in buchstäblichem Sinn auf dem gewöhnlichen Bewußtsein beruht. Es ist wiederum die Gewohnheit, welche den Eindruck macht, dessen Folge und Abbild die Idee der Substanz ist.

Wenn physische Körper in ihren Massen sich unmerklich verändern, so merkt die Einbildungskraft nur die Identität, und die Körper erscheinen ihr als dieselben Objecte. So verhält es sich mit den Weltkörpern. Selbst wenn sich ein Körper in kurzer Zeit total verändert, aber diese Veränderung eine völlig gewohnte und darum erwartete ist, so sieht die Einbildungskraft immer denselben Körper. So verhält es sich z. B. mit den Flüssen.

Wenn ein technischer Körper immer demselben Zweck dient, unter dem die Einbildungskraft ihn zu betrachten gewöhnt ist, so bleibt der Eindruck desselben Objects, so sehr auch die Theile desselben verändert werden, wie z. B. bei einem ausgebesserten Schiff oder einer umgebauten Kirche. Wenn die Theile eines Körpers immer dieselben Functionen haben, welche sich wechselseitig erhalten, so wird die Veränderung der Theile nicht hindern, daß sie als dieselben Objecte erscheinen, wie es der Fall ist mit den organischen Körpern. Und wie

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 6.

mit der Identität der Körper, ebenso verhält es sich mit der persönlichen Identität, dieser großen Frage, von welcher Hume die Philosophie seines Zeitalters bewegt findet.[1]

Die Vorstellung eines beständigen Objects ist nicht möglich ohne die eines beständigen Subjects. Dem Glauben an das selbständige Dasein einer Außenwelt, an eine Substanz als Träger der äußeren Veränderungen correspondirt der Glaube an eine Substanz als Träger der inneren, an eine vorstellende Substanz, an das Dasein der Seele oder des Ich. Es giebt von dem Ich keinen Eindruck, also auch keine natürliche oder gegebene Vorstellung; die Vorstellung, welche wir von dem eigenen Ich haben, ist daher eine gemachte. Nun gilt die Seele als immaterielle oder denkende Substanz, als Ursache der Vorstellungen, daher hat die Idee der Seele denselben Ursprung als die Idee der Substanz und Causalität, sie ist durch die Einbildungskraft gemacht, d. h. erdichtet. In Wahrheit sind wir eine Collection von Vorstellungen. Wäre diese Collection ein ungeordneter Haufen, so wäre die Vorstellung von einem Wesen (Ich), das sie in sich begreift, umfaßt, vereinigt, vollkommen unmöglich, diese Idee ist also dadurch bedingt, daß die Collection der Vorstellungen in uns eine Ordnung, eine Kette, einen Zusammenhang bildet, den die Einbildungskraft nach den uns bekannten Gesetzen vollzieht. Die Einbildungskraft (Association) ist das Band der Ideen; dieses Band, als Object vorgestellt (personificirt), heißt Seele oder Ich. Es verhält sich daher mit dem Ich oder der Identität der Person, wie mit der Identität eines Staates, welcher in Wahrheit eine Gesellschaft wechselnder Individuen ausmacht, welche nach derselben Ordnung regiert werden. Die Idee des Ich ist bedingt durch die Ordnung oder Kette der Vorstellungen, in welcher die gegenwärtigen Glieder abhängen von den vergangenen oder im Gedächtniß aufbewahrten. Daher nennt Hume das Gedächtniß „die Hauptquelle der persönlichen Identität". So wenig das Band unserer Vorstellungen ein reales, für sich bestehendes Wesen (Substanz) ist, so wenig ist es die Seele; sie ist, wie jenes imaginär, d. h. ein Product der Einbildung. Die persönliche Identität ist eine geglaubte Vorstellung, die so weit reicht, als sich der Faden des Gedächtnisses ausdehnen und in seinen Lücken ergänzen läßt.[2]

---

[1] Ebendas. I. P. 4. Sect. 2. — [2] Treat. I. P. 4. Sect. 6.

4. Einbildung und Vernunft.

Die Einbildung kommt zu der Vorstellung, daß es Objecte außer den Vorstellungen giebt, Dinge an sich, welche durch einen nothwendigen Zusammenhang verknüpft sind; die Vernunft durchschaut das Thun der Einbildung und erklärt: es giebt als erkennbare Objecte nur Vorstellungen und deren Association. Hier ist ein Widerstreit zwischen Einbildung und Vernunft. Die falsche Art der Lösung ist die dogmatische Philosophie, welche es mit beiden Parteien hält, beiden gleich Recht giebt und eine Mißgeburt aus beiden bildet: es giebt also Dinge und Vorstellungen, welche sich verhalten, wie Ursache und Wirkung, wie Urbild und Abbild, und daraus erklärt sich die Erkenntniß der Dinge. Sehen nun die Leute ein, daß sich daraus die Erkenntniß nicht erklärt, so suchen sie nach dem Unerkennbaren und wälzen den Stein des Sisyphus oder beruhigen sich bei den „verborgenen Eigenschaften der Dinge", wie der Pöbel bei seiner Dummheit. Die richtige Art der Lösung ist die Vernunfteinsicht, daß es eine reale und nothwendige Erkenntniß der Dinge nicht giebt, sondern an das Dasein und den nothwendigen Zusammenhang der Dinge nur geglaubt wird vermöge der Einbildung: das ist der Skepticismus, der das gewöhnliche Bewußtsein erklärt und damit rechtfertigt.[1]

III. Gewohnheit und Geschichte.

Die Gewohnheit ist bei Hume nicht bloß der Erklärungsgrund unserer empirischen Erkenntniß, sondern die große Führerin des menschlichen Lebens überhaupt.[2] Unser Leben wie unsere Bildung sind Resultate unserer Gewöhnungen, die allmählich entstehen und nur allmählich verändert werden können. Die menschlichen Gewohnheiten und Sitten in ihren allmählichen und langsamen Metamorphosen sind die geschichtlichen Bildungsprozesse. Wer daher die Macht der Gewohnheit und der habituell gewordenen Sitte nicht versteht, wird auch nicht im Stande sein, den geschichtlichen Gang menschlicher Dinge zu erklären. Jede plötzliche Aufklärung, jede plötzliche Staatsveränderung ist durchaus geschichtswidrig; so wenig Glaube und Staat mit einem Schlage gemacht werden, so wenig lassen sich beide plötzlich verändern. Unter den Philosophen der englisch-französischen Aufklärungszeit ist David Hume der einzige, der nicht geschichtswidrig

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 2 und 3. — [2] Ess. Sect. V. P. 1.

dachte, weil er einſah, daß nicht Grundſätze und Theorien, ſondern Gewohnheiten das menſchliche Leben und deſſen Glauben beherrſchen. Dieſelbe Anſchauungsweiſe, welche ihn in der Philoſophie zum Skeptiker werden ließ, machte ihn zu einem menſchen- und ſtaatskundigen Geſchichtsſchreiber. Will man den Unterſchied deutlich vor Augen haben, der in dieſem Punkte zwiſchen unſerem Skeptiker und der Aufklärungsmode des Zeitalters beſteht, ſo vergleiche man Humes Geſchichtsſchreibung mit der Voltaires. Nirgends aber tritt ſeine geſchichtliche Denkart bemerkenswerther hervor, als gerade an der Stelle, wo in der Zeitphiloſophie ein vollkommen geſchichtswidriges Dogma herrſchte. Hume iſt der ausgeſprochene Gegner der Vertragstheorie und bekämpft dieſe Lehre in Locke und Rouſſeau, er ſieht, wie eine ſolche Theorie mit aller geſchichtlichen Erfahrung und Möglichkeit ſtreitet und einem philoſophiſchen Hirngeſpinſt gleichkommt. Ehe die Menſchen ein förmlicher Vertrag vereinigen konnte, hatte ſie ſchon die Noth vereinigt, die Noth bewirkte ohne Vertrag, daß einer befahl und die andern gehorchten. „Jede Ausübung der Gewalt eines Oberhauptes", ſagt Hume, „konnte zunächſt nur particular und durch die gegenwärtigen Bedürfniſſe der Lage gefordert ſein, aber der Nutzen machte die Ausübung häufiger, und durch die öftere Wiederholung entſtand allmählich eine auf Gewohnheit gegründete Beiſtimmung des Volkes." So ſetzt Hume an die Stelle des Vertrags die Gewohnheit und erklärt den Staat genau ſo wie die Erkenntniß; dieſe gründet ſich auf gewohnte Erfahrung, jener auf gewohnten Gehorſam, die Gewohnheit bindet die Menſchen an die eingelebte Staatsordnung und ſichert deren Beſtand gegen jeden gewaltſamen Angriff. Was Schiller ſeinen Wallenſtein ſagen läßt, iſt aus Humes Seele geſprochen: „Das ganz Gemeine iſt's, das ewig Geſtrige, was morgen gilt, weil's heute hat gegolten, denn aus Gemeinem iſt der Menſch gemacht, und die Gewohnheit nennt er ſeine Amme".

Die Erfahrungsphiloſophen ſollten die geſchichtliche Erfahrung am wenigſten verkürzen und gerathen mit ihr in einigen Hauptpunkten ihrer Lehre in den offenſten Widerſtreit. Jene tabula rasa, von der ſie reden, exiſtirt nicht, weder in noch außer uns. Ihre Staatstheorie ſetzt Menſchen voraus, die ſich in der Lage befinden, erſt einen Staat zu machen, die unmittelbar als eine ganz neue und völlig fertige Generation aus der Hand der Natur kommen. Solche Menſchen exiſtiren nicht; wenn ſie wären, gäbe es keine Geſchichte. Wie klar

hat Hume dieſen Widerſtreit zwiſchen der geſchichtlichen Erfahrung und der herkömmlichen Erfahrungsphiloſophie durchſchaut! „Wenn eine Menſchengeneration auf einmal vom Schauplatz ab und eine andere aufträte, wie es mit Seidenwürmern und Schmetterlingen der Fall iſt, ſo könnte das neue Geſchlecht durch Vertrag eine neue Staatsform einführen, ohne Rückſicht auf die Geſetze und Sitten, welche bei ihren Vorfahren galten. Da aber das menſchliche Geſchlecht in einer beſtändigen Flut iſt, in jedem Augenblick einer die Welt verläßt und ein anderer geboren wird, ſo iſt es nothwendig zur Feſtigkeit der öffentlichen Zuſtände, daß ſich die junge Nachkommenſchaft der eingeführten Verfaſſung anſchmiegt und dem Pfade folgt, den die Väter anbahnten. Einige Neuerungen müſſen nothwendig in jeder menſchlichen Einrichtung ſtattfinden, und es iſt glücklich, wenn ſie der erleuchtete Genius des Zeitalters auf die Seite der Vernunft, Freiheit und Gerechtigkeit leitet."

Der geſchichtswidrige Grundſatz führte zu geſchichtswidrigen Folgerungen. Wenn es feſtſtand, daß einſt der Staat durch Vertrag aus einer tabula rasa entſtanden war, ſo durfte ein neuer Vertrag mit dem gegebenen Staat wieder tabula rasa machen. Die Vertragstheorie eines Hobbes wurde in Rouſſeau zur Revolutionstheorie, und der Zeitpunkt kam, wo mit dem gegebenen Staat wirklich tabula rasa gemacht wurde. Mit der Vertragstheorie bekämpft Hume zugleich die Revolutionstheorie in völligem Gegenſatz zu Rouſſeau. „Wollten dieſe Sophiſten ſich in der Welt umſehen", ſagt der erfahrene Skeptiker, „ſo würden ſie nichts finden, das im geringſten ihren Ideen entſpricht; in der That giebt es kein fürchterlicheres Ereigniß als die gänzliche Auflöſung einer Verfaſſung, welche den großen Haufen entfeſſelt und die Beſtimmung einer neuen Staatsordnung von einer Menge abhängig macht, welche ſich an Zahl dem ganzen Volkskörper nähert, denn das ganze Volk entſcheidet eigentlich nie. Jeder vernünftige Mann wünſcht in einem ſolchen Fall eine ſtarke Armee und an deren Spitze einen Führer, welcher ſchnell den Preis ergreifen und dem Volke einen Herrn geben kann, den ſelbſt zu wählen die Menge ganz unfähig iſt. So wenig entſpricht der wirkliche Lauf der Dinge den philoſophiſchen Begriffen jener Leute." Wenn alſo der Fall eintreten ſollte, der die Revolution zur Thatſache macht und einen Rouſſeau in einen Robespierre verwandelt, ſo weiß Hume im voraus, was er zu wünſchen hat: er hofft auf einen Napoleon!

Wir haben gesehen, wie Hume und Rousseau sich persönlich berührt und einander entfremdet hatten. Beide stehen vor der Schwelle der französischen Revolution, beide suchen das menschliche Wissen auf einen natürlichen Glauben zurückzuführen, Hume als nüchterner Skeptiker, Rousseau als gläubiger Naturalist. In dem Zeitalter der Revolution, das sie nicht mehr erlebten, konnten ihre Geister durch keine größere Kluft getrennt sein: Robespierre vertieft in Rousseaus Staatslehre und Ludwig XVI. in Humes Geschichte der Stuarts!

Fünfzehntes Capitel.

Die englisch-französische Aufklärung.

I. Der Deismus.

1. Die englischen Deisten.

Wir können die Verbindungslinien zwischen dem englischen und französischen Sensualismus, zwischen Locke und Condillac genau verfolgen und bemerken, wie die englische Denkweise allmählich in die französische übergeht. Sie kommen einander von beiden Seiten so nah, daß sie zum Verwechseln ähnlich werden. Ich will hier nicht ins Einzelne gehen, sondern mich nur gruppirend verhalten und die Standpunkte hervorheben, welche den Uebergang vermitteln.

Unter den Aufgaben, welche Locke sich und seiner Lehre gestellt, erscheinen im Vordergrunde die Religions- und Sittenlehre, der Deismus und die Moral, jener durch eine Reihe von Argumenten gesichert und schon in ein kritisches Verhältniß zur positiven Religion gebracht, diese gefordert und angelegt. Die philosophische Entwicklung in Bacon, Herbert und Hobbes hatte vorgearbeitet, ebenso die kirchliche Entwicklung Englands, welche seit der Reformation unter Heinrich VIII. und der Begründung der Hochkirche unter Elisabeth bis zu dem Zeitalter, in welchem Locke hervortritt, eine Reihe gewaltiger Erschütterungen erlebt in einer fortschreitenden Atomisirung der national-kirchlichen Glaubenseinheit. Das Grundthema ist der Gegensatz und Kampf zwischen der bischöflichen Kirche und den Puritanern. „Kein Bischof, kein König!" hieß das Stichwort der Stuarts; „kein König, kein Bischof!" der Gegenruf der kirchlichen Revolutionäre. Mit dem Könige fielen die Bischöfe, an die Stelle der aristokratischen

Nationalkirche tritt die demokratische mit dem Siege der Presbyterianer (1643), aber die Auflösung schreitet fort, die Independenten erheben sich unter Cromwell, sie wollen überhaupt keine Kirche mehr, sondern die Unabhängigkeit der Gemeinde; die Leveller wollen keine Gemeinde mehr, welche die Glieder beherrscht und sich unterordnet, sondern die Freiheit des religiösen Gewissens, der persönlichen Erleuchtung, die volle religiöse Unabhängigkeit des Einzelnen, womit der Stifter der Quäker in der Kirche von Nottingham dem Bibelprediger zurief: „Es ist nicht die Schrift, sondern der Geist!" Die Restauration, selbst frivol gesinnt, führt die bischöfliche Kirche zurück, begünstigt die Katholiken, verhöhnt und verfolgt die Puritaner und scheitert zuletzt mit dem Versuch einer Wiederherstellung des Katholicismus. Das Zeitalter Wilhelms III. bedarf in seiner kirchenpolitischen Richtung der grundsätzlichen Toleranz, und die Zeit ist gekommen, wo die persönliche, auf Vernunfteinsicht gegründete, von allem Fanatismus freie Ueberzeugung das öffentliche Wort ergreift in den Angelegenheiten der Religion. Es ist die Epoche Lockes, die Blüthezeit des englischen Deismus, welche mit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts beginnt und das erste Menschenalter (in ihrer größten Ausdehnung die erste Hälfte) des achtzehnten umfaßt.

Unmittelbar auf Locke folgt der Hauptzug der Deisten von Toland, der ein „Christenthum ohne alle Geheimnisse" lehrt (1696)[1], bis Tindal, dessen „Christenthum so alt wie die Schöpfung" sein will (1730).[2] Ein Jahr vor Tolands Schrift war Lockes „Vernunftmäßigkeit des Christenthums" erschienen, Toland schritt in dieser Richtung weiter und verneinte das Uebervernünftige, er gründete seine Religionslehre ausdrücklich auf Lockes Erkenntnißlehre, und der erbitterte Kampf, den er gegen sich hervorrief, entzündete den Streit des Bischofs Stillingfleet gegen Locke.

Das Thema des englischen Deismus läßt sich kurz fassen: es gilt die vollkommene Gleichmachung der christlichen und der natürlichen Religion durch die Zerstörung des positiven oder historischen Christenthums. Dieses gründet sich auf die biblischen Urkunden, auf die Glaubwürdigkeit ihrer Thatsachen, die Urthatsache ist die Messianität Jesu, bewiesen durch die Weissagungen des alten und die

[1] John Toland (1676—1722). Christianity not mysterious. London 1696. — [2] Matthews Tindal (1656—1733). Christianity as old as the creation. London 1730.

Wunder des neuen Testaments. Hier liegen die kritischen Aufgaben des Deismus in Rücksicht auf die Geltung des kirchlichen und biblischen Glaubens.

Er muß sich erstens Luft und Raum schaffen, indem er das Recht der unbeschränkten Glaubensprüfung, d. i. das Recht der Denkfreiheit in seinem vollen Umfange vertheidigt und beansprucht, das ihm entgegenstehende und vermeintliche Recht der Hochkirche, die entscheidende Glaubensautorität zu sein, als ein ungegründetes und erschlichenes zurückweist; er muß zweitens die Grundlagen des biblischen Christenthums erschüttern: den Weissagungsbeweis und den Wunderbeweis.

Das erste geschieht durch Collins in seiner „Abhandlung von der Denkfreiheit" (1713)[1], seitdem heißen die Deisten „Freidenker", in seinem Streit gegen die Glaubensautorität der bischöflichen Kirche, die gerade in diesem Punkte sich auf einen unechten Zusatz (wie kritisch nachgewiesen wird) des zwanzigsten ihrer Artikel beruft.

Den Weissagungsbeweis erschüttert derselbe Collins in seiner „Abhandlung von den Gründen der christlichen Religion" (1724)[2], indem er Whiston widerlegt, welcher in gutem Glauben die Fiction gemacht hatte, das alte Testament sei in den messianischen Stellen durch die Juden gefälscht; wenn wir das unverfälschte hätten, so würde sich zeigen, daß die messianischen Weissagungen in der Person Jesu buchstäblich erfüllt worden und der Weissagungsbeweis selbst würde mit völliger Genauigkeit einleuchten. Er legte sogar Hand an die Sache und wollte das unverfälschte Testament wieder herstellen. Natürlich mußte eine solche Stütze bei der ersten kritischen Berührung fallen, und wenn der Weissagungsbeweis keine bessere hatte, so war es übel mit ihm bestellt. Ließ sich aus dem alten Testament, wie es ist, der buchstäbliche Weissagungsbeweis nicht führen, so blieb keine andere Beweisart übrig als die allegorische. Auf dieses gebrechliche Fundament allegorischer und typischer Deutung wurde von

---

[1] Anthony Collins (1676—1729), A discourse of free-thinking. London 1713. — [2] Der Streit war 1709 entstanden und wurde von Collins in den Jahren von 1709—13 in Flugschriften geführt. Seine letzte Schrift in dieser Frage erscheint 1724 als „An historical and critical essay on the 39 articles of the church of England". Collins war mit Locke in dessen letzten Lebensjahren vertraut befreundet. Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 217—30.

Collins der Weissagungsbeweis gestellt, nachdem er dem Whiston gegenüber mit leichter Mühe hatte zeigen können, wie nichtig dessen Fälschungshypothese und wie unmöglich sein Wiederherstellungsversuch war. Collins legte die Kraft der gesammten apologetischen Beweisführung in den Weissagungsbeweis, welcher mit der Geltung der Allegorie steht und fällt. Ob er steht oder fällt, ließ Collins unentschieden, aber die Stellung, welche er dem Weissagungsbeweis gab, war schon precär nach seiner eigenen Erklärung.[1]

Wie sich Collins zu den Weissagungen des alten Testaments verhält, ähnlich verhält sich Woolston zu den Wundern des neuen. Er geht einen Schritt weiter und einen weniger weit. Die Wunder haben für ihn gar keine apologetische Beweiskraft, sondern nur die Weissagungen, es giebt überhaupt keinen Wunderbeweis, sondern nur einen Weissagungsbeweis; die Wunder haben für ihn keine thatsächliche, sondern bloß allegorische Geltung, sie sind nicht buchstäblich, sondern nur sinnbildlich zu verstehen. Er stimmt mit Collins überein, daß der apologetische Beweis allein auf den Weissagungen beruhe, daß dieser Beweis durchaus allegorisch geführt werden müsse, aber er ist von der Vollkraft des allegorischen Weissagungsbeweises, wie von der symbolischen Bedeutung der Wunder durchdrungen, während er die Wunderfacta kritisch zersetzt und in Unmöglichkeiten auflöst. Als Symbole haben sie Sinn, als Thatsachen haben sie keinen. Man sieht, wie der englische Deismus an einen Punkt gekommen war, wo in seinen Augen das ganze Ansehen des historischen Christenthums, d. h. die Frage, ob Jesus in Wahrheit der geweissagte Messias ist, an dem dünnen Faden der Allegorie hing, an der allegorischen Geltung und Tragweite der Weissagungen, an diesem schon zerriebenen Bande zwischen dem alten und neuen Testament. Whiston hatte die factische Geltung der Weissagungen unter eine Hypothese gestellt, welche vollkommen hinfällig war. Diese Hypothese weggeräumt, blieb nur noch der allegorische Beweis, dessen Geltung Woolston bejaht und Collins bezweifelt. Dieser bekämpft Whistons Hypothese von der buchstäblichen Weissagung, Woolston bestreitet

---

[1] William Whiston (1667—1752). Die oben berührte Schrift erschien 1722: „An essay towards restoring the true text of the old testament and for vindicating the citations made thence in the N. T."

Dagegen schrieb Collins die dritte seiner Hauptschriften: „A discourse of the grounds and reasons of the christian religion." London 1724.

Collins Zweifel an der Geltung der allegorischen. Ein solcher Zweifel erscheint ihm als „Unglaube" und der Buchstabenglaube als „Abfall". Er macht den „Schiedsrichter" zwischen beiden.[1]

Was bleibt noch von dem Christenthum übrig, wenn durch Toland, Collins und Woolston die Mysterien, Weissagungen und Wunder in Abrechnung kommen? Nichts als die rein natürliche Religion, die ungeschriebene im Herzen der Menschen, welche so alt ist wie die Welt, als der Glaube an das sittliche Vorbild und Leben Jesu, als ein moralisches, historisch entwurzeltes Christenthum im ausdrücklichen Gegensatze zum Judenthum, eine Urreligion, von der man sich überreden möchte, daß sie auch das Urchristenthum war. Dies sind die Ausläufer des Deismus in Tindal, Chubb[2] und Morgan.[3] Dies ist der Deismus, der sein Ziel erreicht hat, nämlich den vollen Gegensatz zur positiven Religion, zum historischen Christenthum, zur christlichen Kirche.

2. Bolingbroke.

Jetzt erscheinen die positiven Religionen als Depravationen der natürlichen Religion, welche Aberglaube, Priesterbetrug, theologische Speculation entstellt haben und zu deren Wiederherstellung sich das denkgläubige Zeitalter durch seine geläuterten Einsichten für berufen hält. Solche Entstellungen sind der heidnische Götterglaube, die ägyptische und jüdische Priesterreligion, das dogmatische und hierarchische Christenthum. Ueberzeugt von der Vollkommenheit und Höhe der eigenen Aufklärung, sieht die Zeitbildung auf die Vergangenheit

---

[1] Thomas Woolston (1669—1731). The moderator between an infidel and an apostate etc. London 1725. Seine sechs Discurse über die Wunder des Erlösers und die zwei Vertheidigungsschriften fallen in die Jahre 1727—1730. Diese Flugschriften erregten ungeheures Aufsehen, sie wurden vielfach aufgelegt und massenweise verkauft; Voltaire, der gleichzeitig in England war, nennt die Zahl von 30000 Exemplaren. Woolston wurde zu hoher Geldbuße und Gefangenschaft verurtheilt, er starb im Gefängniß. — [2] Thomas Chubb (1697—1747). The true gospel of Jesus Christ. London 1738. — [3] Thomas Morgan († 1743). The moral philosopher. Vol. I. London 1737. Die Schrift ist als Gespräch zwischen einem christlichen Deisten und einem Judenchristen gehalten und hat den Gegensatz beider zum Thema. Die oben erwähnte Illusion ist in dieser Schrift so stark, daß ihr zwei Größen, die einer dritten entgegengesetzt sind, als gleich erscheinen, nämlich der Apostel Paulus als ein Deist, weil er ein Feind des Judenchristenthums war.

von oben herab, auf die dogmatisch befangene Reformation, das barbarische Mittelalter, das abergläubische Alterthum, die orientalischen Priesterreligionen, den theologisch-metaphysischen Dunst der griechischen Philosophie u. s. f., sie fühlt sich als Meisterstück und Meisterin der Geschichte. Wie die vornehmen Weltleute der Zeit von den niedern Ständen zu denken und reden gewöhnt sind, ähnlich schätzt die sensualistische Aufklärung die religiösen Volksgeister. Mit dem vornehmen Gesellschaftsgefühl mischt sich das vornehme Bildungsgefühl, zum Distinguirtsein gehört das Aufgeklärtsein, die Weltweisheit steigt empor in die höheren Schichten, sie wandert aus den Studirzimmern in die Salons und geräth unter die Lords. In dem Weltton des leichten und spielenden Räsonnements, der geistreichen Plauderei entwickelt sich eine gleich gewandte und spielende, dem Zeitalter gefällige Denkart, welche mit dem Pedantismus der Schulgelehrsamkeit alle Systemmacherei so gründlich verachtet, daß sie auch den strengen und folgerichtigen Zusammenhang, welcher die Lehren verknüpft, keineswegs nachahmungswürdig findet. Ihr Grundton ist *skeptisch*, wie es die Neigung der Weltmänner mit sich bringt und das leichte durch keine Fessel zu beengende Räsonnement fordert. Diese Aufklärung kann beides, den Deismus für die schönste Sache der Welt und nach Umständen für die schlimmste halten, die Volksreligionen als Wahn- und Priesterbetrug ansehen und doch als nothwendige Dinge empfehlen, welche man nicht antasten dürfe. Das erscheint unmöglich, wenn man aus Grundsätzen urtheilt, aber sehr einleuchtend und richtig, sobald die *Interessen* und Nützlichkeitsrücksichten an die Stelle der Grundsätze treten. Es ist das Interesse der aufgeklärten Leute, sich durch Wahnvorstellungen nicht betrügen und benebeln zu lassen, lieber gar keine Religion zu haben als eine abergläubische; es ist das Interesse der Staatsmänner, eine gehorsame Masse zu ziehen, wozu es kein besseres Mittel giebt, als die blindgläubigen positiven Religionen, welche im Interesse der philosophischen Aufklärung höchst verwerflich, dagegen im Interesse der öffentlichen Ordnung höchst schätzbar und erhaltungswürdig erscheinen. Jetzt werden die grundsätzlichen Freidenker gelegentlich als gefährliche Leute gestempelt, die man wie eine Art „Pest" zu verabscheuen habe. So nannte sie *Bolingbroke* in seinem Brief an Swift (1724). Dieser Mann ist der Typus der Aufklärung, welche nicht nach Grundsätzen geht, sondern nur nach Interessen, und er selbst war, wie seine

Philosophie, ein Chamäleon seiner Interessen: als Philosoph skeptischer Deist, als Politiker Toryst, dann Jakobit, Siegelbewahrer in partibus unter dem Prätendenten in Frankreich, dessen Sache er verläßt, um nach England zurückzukehren und gelegentlich das Zeitalter Georgs II. zu preisen. Er selbst nannte sich „einen Märtyrer der Parteien". Von dem Zwecke der Philosophie, die bloß auf den Nutzen der Menschheit zu denken und „dem Experiment als ihrer Feuersäule" zu folgen habe, spricht er wie Bacon; von den Religionen, als Werken staatskluger Gesetzgebung, wie Hobbes, von der durch Wahrnehmung begründeten Erkenntniß wie Locke; von der durch äußere Sinnesempfindung begründeten Wahrnehmung schon wie Condillac. Dieser französirende Lord macht den Uebergang von Locke zu Condillac. Die Metaphysiker, wie Plato und Leibniz, Malebranche und Berkeley, gelten ihm als Wahn- und Afterphilosophen, als unnütze Systemmacher und Subtilitätenkrämer, als Sophisten, welche in der Philosophie Wolken und Nebel machen, mit einem Wort, als das äußerste Gegentheil der nützlichen Denker. Wenn man die Nebel zerstreut, welche Metaphysik und Theologie um die Religionen der Welt verbreitet haben und in den politischen Interessen deren wirkliche Triebfedern erkennt, so wird man die Weltgeschichte mit neuen Augen und in ihrem wahren Lichte sehen, man wird sie richtig studiren und schreiben, nicht scholastisch, sondern pragmatisch, nicht bloß für Juristen und Theologen, sondern für die gebildete Welt, in Absicht auf praktische und nützliche Weltkenntniß, ohne allen gelehrten Ballast. Das war das Thema, welches Bolingbroke in seinen Briefen „über das Studium und den Nutzen der Geschichte", die er in Frankreich schrieb, ausführte, womit er der Zeitaufklärung eine neue Perspective eröffnete und eine Aufgabe zuführte, welche in Frankreich ihren Meister fand. Ich verstehe unter dieser Aufgabe die Einführung der Geschichtschreibung in die Weltlitteratur, unter der Meisterschaft, welche Voltaire ausübte, noch nicht die Kunst der wissenschaftlichen, sondern nur der amüsant belehrenden Geschichtschreibung.

Gelten die Interessen für die Triebfedern des menschlichen Lebens, welche die Philosophie zu erkennen und ihnen zu dienen hat, so meldet sich der menschliche Egoismus als die Haupttriebfeder, und als Grundmotiv der Moral. Bolingbroke sprach es offen aus und erscheint auch hier in dem Wendepunkt, welcher den französischen Sensualis-

mus vom englischen unterscheidet, auf der Stelle, wo aus diesem jener hervorgeht.[1]

3. Voltaire.

Bolingbrokes Schüler, welcher seinen Vorgänger an Talent und Bedeutung weit überragt, ist Voltaire, dem die Aufgabe zufiel, die lockesche Lehre in französische Zeitbildung und Modephilosophie zu verwandeln. Mit ihm wird Frankreich die Heimat der europäischen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Er ist der unübertroffene Meister jener vornehm-populären Aufklärungsphilosophie, die Bolingbroke angab, die dem effectvollen und geistreichen Räsonnement das strenge und folgerichtige opfert und deshalb in allen Farben der Freidenkerei schillert: er bekennt den Deismus und verwirft den Optimismus, er vertheidigt den Pessimismus und zugleich die Theodicee, er bejaht die sittlichen Zwecke und verneint die Freiheit, er fordert die Vergeltung und leugnet die Unsterblichkeit. In der Theologie ist er Dualist, denn die Materie muß eine Ursache, die Maschine einen Baumeister, die lebendigen Körper einen Schöpfer, die Menschen einen Gott haben, den sie fürchten; wenn er nicht wäre, so müßte man ihn erfinden schon im Interesse des Gemeinwohls; in der Philosophie ist er Materialist, in der Erkenntnißlehre Sensualist, in der Moral wird er Determinist, denn unsere Vorstellungen sind beschränkt, und der Wille ist an die Vorstellungen gebunden; er denkt über die menschliche Erkenntniß und Freiheit wie Locke; sogar seine Zaïre läßt er von der «tabula rasa» sprechen, als ob sie den Versuch über den menschlichen Verstand studirt hätte. In einem Punkte durchbricht Voltaire die Schranken und Illusionen des englischen Deismus, welcher auf die Gleichmachung der natürlichen und christlichen Religion ausgegangen und bei der Gleichung von Urreligion und Urchristenthum stehen geblieben war. Voltaires Thema ist der Gegen-

[1] Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke (1677—1751). Von 1715 bis 23 lebte er flüchtig in Frankreich auf seinem Landsitz in der Touraine, wo Voltaire ihn kennen lernte. Die acht Briefe über Geschichte erschienen unvollständig 1738, vollständig 1752. Seine philosophischen Werke erschienen nach seinem Tode 1754 (5 Bde.). Am wichtigsten sind die beiden ersten Essays, Briefe an Pope, betreffend 1) „die Natur, Ausdehnung und Realität der menschlichen Erkenntniß", 2) „die Thorheiten und Anmaßungen der Metaphysiker". Ueber Bolingbrokes Erkenntnißlehre vgl. Ess. I, Sect. II. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts u. s. f. (3. Aufl.), Bd. 1, S. 450—76, Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 396—408.

satz zwischen der natürlichen und offenbarungsgläubigen Religion, zwischen Deismus und Christenthum, dem Deismus ohne Unsterblichkeitsglauben und dem positiven, biblischen, kirchlichen Christenthum in jeder Gestalt, der volle, umfassende, erbitterte Gegensatz. Diesen Kampf hat Voltaire geführt, am eifrigsten in seinem Greisenalter, vorsichtig für seine Person, schonungslos in der Sache, seine delenda Carthago war die Kirche, sein ceterum censeo, womit er gern seine vertrauten Briefe schloß: «écrasez l'infâme!» Kein Zweifel, daß bei aller Leichtfertigkeit seiner Denkart Voltaire von diesem Gegensatz ernsthaft und leidenschaftlich ergriffen war. Er hatte nicht die Frömmigkeit, aber den Affect des Deismus, der ihn die Kirche in der Welt zerstören und seinem Gott in Ferney eine bauen hieß, als ob er den Herrn der Welt mit der Inschrift jener Dorfkirche: «Deo erexit Voltaire» hätte entschädigen wollen. Man darf die Ehrlichkeit dieser Affecte, die er der Welt mitzutheilen wußte, nicht bezweifeln, nur darf man bei Voltaire nicht Grundsätze und deren Folgerichtigkeit suchen, welche er so wenig hatte als Bolingbroke. Sein Haß gegen die hierarchische Kirche hinderte ihn nicht, dem Papst eine Dichtung zu widmen und mit den Jesuiten schön zu thun; seine Verachtung der Volksmasse, welche er als Canaille ansah, und der seine Aufklärung ausdrücklich nichts wollte zu sagen haben, hinderte ihn nicht, die Volksreligion auf Tod und Leben zu bekämpfen, obwohl er fand, daß der Masse diese Religion wie angegossen saß. Offenbar sind die Leute, welche betrügen, klüger als die betrogenen, und die klugen Leute den aufgeklärten verwandter als die dummen. So hatte die voltairesche Aufklärung eine stille Sympathie für die klugen Abbés, mit denen sich behaglich diniren und reden ließ, und die über das Spiel, das sie trieben, am Ende selbst lachten. Im Grunde ist Voltaires Deismus nur die Theodicee seines Materialismus, er brauchte einen Gott, welcher die Körper so einzurichten wußte, daß jenes besondere Ding, das man Geist oder Seele nennt, überflüssig war. „Ich habe einen Mann gekannt", so schildert sich der fast Achtzigjährige in einem Briefe an die Marquise du Deffand, „der fest überzeugt war, daß nach dem Tode einer Biene ihr Summen nicht fortdauere. Er meinte mit Epikur und Lucrez, daß nichts lächerlicher sei, als ein unausgedehntes Wesen vorauszusetzen, das ein nichtausgedehntes regiere und noch dazu so schlecht. Er fügte hinzu, es sei äußerst ungereimt, Sterbliches mit Unsterblichem zu verbinden. Er sagte, unsere Em-

pfindungen seien eben so schwer zu begreifen, wie unsere Gedanken, und es sei der Natur oder dem Urheber der Natur nicht schwerer, einem zweibeinigen Thiere Vorstellungen zu geben als einem Wurm Empfindung. Er sagte, die Natur habe die Dinge so eingerichtet, daß wir mit dem Kopfe denken, wie wir mit den Füßen gehen. Er verglich uns mit einem musikalischen Instrument, das keinen Ton mehr giebt, wenn es zerbrochen ist. Er behauptet, es sei augenscheinlich, daß der Mensch, wie alle andern Thiere, wie die Pflanzen und vielleicht alle andern Wesen der Welt überhaupt, gemacht sei, um zu sein und nicht mehr zu sein. Seine Meinung war, daß diese Vorstellungsweise über alle Widerwärtigkeiten des Lebens tröste, weil diese vorgeblichen Widerwärtigkeiten unvermeidlich sind; auch pflegte dieser Mann, nachdem er so alt geworden, wie Demokrit, wie dieser über alles zu lachen." „Das ist", sagt Strauß treffend, „der echte uncostümirte Voltaire, das die Mischung von Pessimismus, Skepticismus und Ironie, welche das eigenthümliche Gepräge seines Geistes und Sinnes bildet." Im Uebrigen sind es die Interessen und Nützlichkeitsrücksichten, nach denen er bejaht und verneint. „Immer wieder dieser verwünschte Nutzen", bemerkt Strauß, „um dessen willen es unserm Philosophen nicht darauf ankommt, allen seinen Voraussetzungen zu widersprechen, seinen schönen Ausführungen gegen die Existenz eines Seelenwesens, gegen die Zweiheit der Substanzen im Menschen ins Gesicht zu schlagen."[1]

Aber es sind eben die Interessen, welche seit Bolingbroke die Aufklärung treiben, sie sind deren Schwäche und Stärke, denn auch die Affecte und Leidenschaften, der schlagfertige und glänzende Witz, der gesuchte und erreichte Effect, welche Voltaires Meisterschaft ausmachen, kommen aus dem lebhaften Gefühl, daß es sich, für oder

[1] François Marie Arouet (21. Nov. 1694—30. Mai 1778), genannt Voltaire (seit 1718), lebt in England 1726—1729, am Hofe Friedrichs II. 1750—1753, in Ferney 1758—1778. Seine philosophischen Schriften fallen in die Zeit nach der Rückkehr aus England, hauptsächlich in die letzte Periode von Ferney. Die frühsten sind die Briefe über England oder philosophische Briefe (1734) und der metaphysische Tractat geschrieben 1735, erschienen nach Voltaires Tode. Zu den späteren gehören das philosophische Wörterbuch (1764), der unwissende Philosoph (1766), Alles in Gott, Commentar zu Malebranche (1770), das Princip der Thätigkeit (1772), das Gastmahl beim Grafen Boulainvilliers (1767) und die theologische Polemik. Die beste Darstellung giebt Dav. Fr. Strauß' Voltaire, sechs Vorträge, 3. Aufl. 1872. Vgl. S. 250, S. 252 flg.

wider, um die Intereſſen der Zeit und des Tages handelt. Die Witterung hat ſich geändert. Nach der nüchternen und trockenen Klarheit des lockeſchen Sonnenſcheins ſammeln ſich in der franzöſiſchen Aufklärung die Gewitterwolken, aus denen Voltaires Funken ſprühen und zuletzt im Weltſturm die Blitze der Revolution hervorbrechen.

II. Die Moralphiloſophie.

1. Die engliſchen Moraliſten.

In dem engliſchen Deismus fällt die Religion, nachdem ſie ihre geſchichtlichen Einkleidungen abgelegt, völlig zuſammen mit der Moral, und hier vereinigen ſich die Wege der engliſchen Deiſten und Moralphiloſophen, welche beide von Locke ausgehen. Dieſer hatte die Aufgabe einer ſenſualiſtiſchen Sittenlehre geſtellt und dazu zwei Ausgangspunkte geboten, den einen in ſeiner Lehre vom menſchlichen Verſtand und Willen, von der Erkenntniß und Freiheit, den andern in ſeiner Auffaſſung von dem rein natürlichen Verhältniß der Menſchen; jener liegt innerhalb der Geiſtesentwicklung, dieſer in dem menſchlichen Naturzuſtande, welcher ihr vorausgeht; der erſte entdeckt ſich in unſerer Einſicht und Erkenntniß, d. h. in gemachten Begriffen, der zweite in unſeren Neigungen und Trieben, d. h. in natürlichen Empfindungen. Beide Standpunkte begründen eine natürliche Moral, aber der zweite ſtimmt mit der ſenſualiſtiſchen Richtung beſſer überein, indem er die Sittenlehre von dem natürlichen Willensvermögen ausgehen läßt, wie Locke die Erkenntnißlehre von dem Wahrnehmungsvermögen.

Iſt der Wille determinirt durch die Vorſtellungen, ſo folgt das richtige Wollen und Handeln aus dem richtigen Erkennen, und alle Freiheit beſteht darin, daß wir die richtige Einſicht der falſchen, die beſſere der ſchlechteren vorziehen. Das freie und ſittliche Handeln iſt das vernunftgemäße, das der richtigen Erkenntniß conforme; gute Handlungen ſind, praktiſch genommen, wahre Sätze, ſchlechte und verkehrte das Gegentheil. Wenn wir Dinge und Menſchen ſo behandeln, wie es die richtige Einſicht in deren Natur und Verhältniß mit ſich bringt, ſo handeln wir richtig und gut. So fällt das ſittliche Handeln zuſammen mit dem vernunft- und naturgemäßen. Unſere höchſte Vernunfteinſicht iſt die Erkenntniß Gottes, aus der die Einſicht in unſere Abhängigkeit von und unſere Verpflichtung gegen Gott unmittelbar hervorgeht. Wir handeln im höchſten und umfaſſendſten

Sinne gut, wenn wir (dieser Erkenntniß gemäß handeln, d. h.) die religiösen Pflichten erfüllen. So fällt die Moral zusammen mit der natürlichen Religion und wird als solche behandelt. Das ist der Standpunkt, welchen Clarke und Wollaston vertreten.[1]

Locke hatte den menschlichen Naturzustand in einer Weise bestimmt, welche der des Hobbes entgegensetzt war. Nach Hobbes sind die Menschen von Natur Feinde, beherrscht allein durch den Naturtrieb der Selbsterhaltung und Selbstliebe, ohne jedes Gegengewicht von innen heraus; nach Locke sind sie von Natur Brüder, welche mit der Selbstliebe auch das Gefühl der natürlichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit haben. Dort ist die wechselseitige Grundneigung Antipathie, hier Sympathie; dort giebt es nur eigennützige, hier auch wohlwollende und sociale Neigungen, uns eingeboren, nicht als Maxime oder Grundsatz, sondern als Trieb und Instinct. Wie es zwei Wahrnehmungsvermögen giebt, Sensation und Reflexion, so giebt es zwei Grundtriebe, Selbstliebe und Wohlwollen, Egoismus und Sympathie. Jeder einzelne ist von Natur ein Individuum für sich und ein Glied der großen Menschenfamilie, jeder fühlt sich als beides, daher die beiden Grundrichtungen menschlicher Empfindung. Nichts ist gut als die Neigung, als die Art unserer Neigung, und da wir zwei verschiedenartige Grundneigungen haben, welche die Natur in jedem angelegt und vereinigt hat und nur die Unnatur trennt, so muß, was wir gut und sittlich nennen, in der Vereinigung beider, in der richtigen Art dieser Vereinigung enthalten sein, nicht in einer künstlichen, erst durch Bildung erworbenen, sondern in einer unwillkürlichen, welche die menschliche Natur selbst fordert und giebt. Wir haben einen natürlichen Sinn für die richtige Neigung: das ist der moralische Sinn. Unwillkürlich billigen wir die wohlwollenden, edelmüthigen, uneigennützigen Regungen und verwerfen deren Gegentheil: das ist das moralische Urtheil. Auf diese der innern Wahrnehmung unmittelbar einleuchtende Thatsache des moralischen Gefühls gründet sich der moralische Sensualismus in seinen beiden Entwicklungsformen. Da die Herrschaft der Selbstsucht ausgeschlossen ist, so kann die Vereinigung von Selbstliebe und Wohlwollen nur so bestimmt werden, daß entweder beide harmoniren und unsere Em-

[1] Samuel Clarke (1675—1729). A discourse concerning the being and attributes of God, the obligation of natural religion etc. London 1705—1706. William Wollaston (1659—1724). The religion of nature. London 1724.

pfindungs- und Handlungsweise gleichsam in deren richtiger Mitte steht, oder das Wohlwollen herrscht, das uneigennützige, uninteressirte Wohlwollen, die aufopferungsfreudige Hingebung. Im ersten Falle ist es die richtige Proportion unserer Grundtriebe, welche das sittliche Maß ausmacht, das ebenso unmittelbar gefällt als die schönen Verhältnisse der Körper und Töne, die Sittlichkeit wird zur Schönheit des Empfindens und Handelns, zur sittlichen Anmuth und Grazie, der moralische Sinn ordnet sich dem ästhetischen Gefühl unter, das moralische Urtheil dem Geschmack; wogegen im zweiten Falle erklärt wird, daß der natürliche und eigenthümliche Charakter menschlicher Tugend nicht ästhetischer, sondern rein moralischer Art ist. Beide Standpunkte berufen sich auf unsere elementare Empfindung, auf den angeborenen moralischen Sinn der menschlichen Natur, auch der zweite will sich sensualistisch erproben, durch die Erfahrung, daß von zwei wohlwollenden Handlungen, deren eine nicht ohne Selbstliebe geschieht, während die andere völlig uninteressirt ist, diese letztere dem einfachen und natürlichen Sinn unmittelbar besser gefällt. Den Standpunkt der ästhetischen Moral entwickelt Shaftesbury und löst daraus jene heitere, in der eigenen Tugend und dem Genuß der Sympathie vollkommen glückliche Gemüthsverfassung, die seinen Deismus bestimmt und ihm die Wahrheit der optimistischen Weltansicht ebenso einleuchtend darthut, als die Unwahrheit jeder abergläubisch befangenen, durch Fanatismus und Schwärmerei verdüsterten Religion.[1] Die Sittenlehre auf Grund des rein moralischen Gefühls giebt Hutcheson.[2] Diese ganze Entwicklung läuft Hobbes und seinem Materialismus zuwider.

2. Mandeville.

Indessen wirkt schon das Gegengewicht. Es ist leicht, die socialen Neigungen der Menschen auf deren Selbstliebe zurückzuführen, die Wohlfahrt der Gesellschaft auf den Antagonismus der Interessen, diesen auf den Eigennutz der Individuen. Jetzt gilt der Egoismus

---

[1] Anthony Ashley Cooper Lord Shaftesbury (1670—1713). Seine erste Schrift über Verdienst und Tugend, die schon seinen Standpunkt enthält, gab Toland heraus (1699). Die Sammlung seiner Aufsätze sind die berühmten Characteristics of men, manners, opinions, times. 3 vol. 1711. — [2] Francis Hutcheson (1694—1747). Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 1720. Essay on the nature of passions and affections, 1728. A system of moral philosophy. 2 vol. (op. post.).

als die einzige Triebfeder der menschlichen Natur und Gesellschaft, auch ist kein Grund darüber elegisch zu klagen, im Gegentheil, es ist gut, daß es so ist, diese Triebfeder ist als die natürlichste auch die wohlthätigste, denn sie bringt die menschlichen Kräfte in Bewegung und Wetteifer, während das ungemischte Wohlwollen, um keinem wehe zu thun, die Hände in den Schooß legt und verhungert. Bolingbroke nannte die deistischen Freidenker eine Pest der Gesellschaft. Aehnlich verhält sich Mandeville zu den Moralisten, er findet sie gemeinschädlich und setzt der Tugendlehre Shaftesburys seine „Bienenfabel" entgegen, welche mit den Lastern der einzelnen das Gemeinwesen floriren und durch die Tugenden aller verkümmern läßt. Hier ist der Uebergang zum französischen Sensualismus auf dem Gebiete der Moral. Wenn wir von der englischen zur französischen Aufklärung auf dem Wege der Deisten fortschreiten, so treffen wir auf der Grenzlinie Bolingbroke, einen Engländer, den sein Exil in Frankreich ansiedelt; wenn wir dasselbe Ziel im Wege der Moralisten suchen, so erscheint Mandeville auf der Grenze, ein (in Holland) geborener Franzose, welcher sich in England einbürgert. Der nächste Schritt über ihn hinaus führt nach Frankreich.[1]

3. Helvetius.

Die Sensation als Princip aller Erkenntniß, der Egoismus als Princip aller Moral: diese beiden Sätze fordern sich gegenseitig und tragen gemeinsam den französischen Sensualismus.

Die Selbstliebe macht die geselligen Neigungen, die sociale Welt und deren Wohlstand, das völlig uneigennützige Wohlwollen macht nichts, es ist der Tod alles Wetteifers und damit der Tod aller Thätigkeit überhaupt, eine Lebensverödung, ebenso langweilig und uninteressant als uninteressirt. Es wird jetzt nicht schwer sein zu zeigen, daß die Selbstliebe auch die Springfeder des Geistes ist; sie ist das rührige und treibende, das immer reizende und wirksame Princip, das mit dem geselligen auch das geistige Leben und dessen Wohlstand erzeugt, sie macht nicht bloß die Gesellschaft reich, sondern auch die Individuen geistreich. Denn was ist der Geist anders als die Gesellschaft unserer Vorstellungen? Wenn wir nur wenige Ideen und immer dieselben haben, so ist das geistige Leben arm, dürftig, langweilig, wir lang-

[1] Bernard de Mandeville, geb. 1670. The fable of the bees or private vices public benefits with an essay etc. London 1723. Die erste Ausgabe, die kein Aufsehen erregte, erschien als kleines Gedicht auf einem Flugblatt 1714.

weilen uns und andere. Das ist ein elender unerträglicher Zustand, um so peinlicher, je energischer sich das Selbstgefühl regt und die Selbstliebe treibt. Hat diese Feder ihre Spannkraft verloren, so steht das Räderwerk des Geistes still. Um sich nicht zu langweilen, ist das einzige Mittel, die Vorstellungen zu vermehren, neue zu erfinden, originelle zu machen, Einfälle zu haben, solche, welche uns und andere interessiren. Wenn man nicht interessirt ist, kann man nicht interessant sein. So ist es die Selbstliebe, welche uns nicht bloß social, sondern auch spirituell macht, sie erzeugt den Effect, den die Franzosen «esprit» nennen und den als solchen Helvetius der Welt erklärt hat. Er hatte damit wirklich, wie damals eine Französin von ihm sagte, das Geheimniß seiner Zeit ausgesprochen. Gleichzeitig mit Helvetius' Schrift „vom Geist" erschien Condillacs „Abhandlung von den Sensationen". Wie Voltaire zu Bolingbroke steht, ähnlich verhält sich Helvetius zu Mandeville.[1]

Wir stehen am Ausgangspunkte des französischen Sensualismus, welcher, wie schon gezeigt, in die Heerstraße der Materialisten einlenkt. Hobbes lebt wieder auf gegen Locke.

III. J. J. Rousseau.

Aber auch in der französischen Aufklärung sollte die Gegenwirkung nicht ausbleiben, welche den moralischen Sensualismus wieder erhob und an Voltaire, Helvetius, den Encyklopädisten und Holbachianern rächte; sie kam von einem Manne, den die Bewegung der Philosophie auf seiner Lebensfahrt ergriffen, welche ihn mit Condillac und Diderot zusammengeführt, dann isolirt und vereinsamt hatte, und dem mitten in dem materialistischen Denken und Treiben des Zeitalters wie eine Mission die Aufgabe zufiel, in Frankreich der Idealist des Sensualismus zu werden. Er wurde es dadurch auch für die Welt. Dieser Mann, einzig und unvergleichlich in seiner Art, ist J. J. Rousseau, der geborene Gegner Voltaires und der Materialisten. Was Locke von Natur und Staat, von der naturgemäßen Entwicklung und Erziehung des Menschen, was der Deismus von der Religion, so alt wie die Schöpfung, was die Moralphilosophie von der Tugend der Sympathie als dem Grundzuge des Herzens gelehrt hatten: das alles gestaltete sich in dem einsiedlerischen Rousseau zu Idealen,

[1] Claude Adrien Helvetius (1715—1771). Sein Hauptwerk De l'esprit erschien zu Paris 1754.

denen er träumerisch nachhing, die er sich ausdichtete in schneidendem Contraste zu der verirrten, von der Natur abgefallenen, durch Bildung verdorbenen Welt, welche er vor sich sah und welcher er seine Naturideale, seine idyllische Welt verkündete wie das verlorene Paradies. Sein Wort, ergriffen und feurig wie seine von der Phantasie inspirirte Empfindung, schneidend und scharf wie jener Contrast, der ihn verdüsterte und hob, traf die Herzen der Welt und zündete. Es hieße zu wenig sagen, wenn man in Rousseau nur einen Deisten und Moralphilosophen sehen wollte, der den englischen Sensualismus gerade in den Punkten, worin die französische Aufklärung abgewichen war, wieder auffaßte und zur Geltung brachte. Damit würde seine Eigenart, die Neuheit und der Zauber seiner Darstellung, seine Macht über das Zeitalter nicht erklärt sein. Er war ein *Naturdichter*, den die Philosophie zu sich rief, nicht einer jener lehrhaften Poeten, deren es in jenem Zeitalter viele gab, die ein philosophisches Thema in Versen vortrugen; er war ein Dichter durch die Gewalt und Leidenschaft seiner Empfindung, durch die Art, wie er die Natur genoß und entbehrte, wie er nach Freundschaft und Liebe dürstete, als ob sie die tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Lebens und ihre Befriedigungen die Lösung des Welträthsels, als ob in der Seelenharmonie die Weltharmonie erfüllt wäre. „Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen, Götter, wenn wir liebend uns umfassen, lechzen nach dem süßen Fesselzwang“: diese Worte unseres Schiller (aus seiner von dem Genfer Philosophen ergriffenen Jugendzeit) sagen, wie Rousseau empfand und unter seinem Einflusse die Welt. Es giebt Empfindungen und Gemüthsbewegungen in der menschlichen Natur, welche die Theorie der Materialisten nicht verstehen kann und darum verneinen oder für illusorisch erklären muß und die doch sind und sich nicht wegreden lassen; diese von der materialistischen Aufklärung der damaligen Welt unverstandene und verleugnete Menschennatur brach in Rousseau durch und machte sich Luft mit empörter Gewalt wie nach einer langen Unterdrückung, sie kam nicht aus dem Studierzimmer in der Form der Abhandlung und Theorie, welche ihre Argumente vorbringt, sondern wie ein neuer Glaube, dessen letztes und unumstößliches Wort heißt: *ich bin es selbst!* Daher war auch Rousseaus letztes Wort *er selbst*, seine eigene Person, sein Leben, seine Selbstbekenntnisse, deren Glaube und Thema war: „so wie ich hat noch niemand empfunden!“ Ich habe es hier nicht mit einer Analyse seiner Gemüthsverfassung und

seines Charakters zu thun, welche eine der lehrreichsten und schwierigsten Aufgaben enthält und, soviel ich sehe, noch nicht geleistet ist, sondern bloß mit seinem Standpunkte. Es war in dem Manne, den eine elende Erziehung und abenteuerliche Schicksale früh in die Irre getrieben hatten, vieles von Grund aus verdorben, es war viel Selbsttäuschung in seinem persönlichen Tugendgefühl, selbst in der Scham, womit er seine Sünden bekannte. Aber seine Empfindung der moralischen Natur war echt und originell, sonst wäre er auch nie der gewaltige und weltbewegende Schriftsteller geworden. Daß er die Natur kindlich empfindet, wie eine Mutter, an deren Herz er sich flüchtet, unter deren Schutz er sich wohl fühlt, wie ein Geretteter, wie ein Verfolgter im unnahbaren Asyl, das macht den Grund auch seines Glaubens, welcher sich im „Bekenntniß des savoischen Geistlichen" Religion nannte und der Zeitaufklärung ebenso thöricht als der Mutter Kirche frevelhaft und gefährlich erscheinen mußte. Auch ist dieses Bekenntniß gegen die positive Religion wirksamer gewesen, als die ganze materialistische Aufklärung, weil es Gläubige machte. Die Kirche verträgt weit eher, daß man Gott leugnet, als daß man an ihn glaubt als den Vater der Welt, aber der Kirche das Mutterrecht auf den Menschen bestreitet und es überträgt auf die Natur. Dieser Mutter die abtrünnigen Kinder zurückzuführen, war der Grundgedanke seiner Erziehungslehre, welche Rousseau in seinem «Émile» wie einen Roman gab[1], worin er sich als Erzieher erlebte, wie er sich in der Phantasie das Idyll vom Genfer See schuf, worin er das Glück der Liebe und Freundschaft genoß, das ihm die Wirklichkeit versagte. Aus den Menschenkindern der Mutter Natur Bürger eines Staats zu machen, war die Aufgabe und der Grundgedanke seiner Staatslehre. Durch einen neuen Staat und eine neue Erziehung sollte jener Gegensatz von Natur und Cultur wieder ausgeglichen und gelöst werden, den er auf die Tagesordnung gebracht und mit dessen greller Erleuchtung er seine Laufbahn begonnen hatte. Die Interessen, welche in Rousseau ihren Wortführer gefunden, sind erfüllt von Groll über die Welt, und weit mehr als bei den andern Schriftstellern der Zeit, welche von den Interessen der Aufklärung bewegt sind, fühlt man in der Feuerkraft seiner Worte, was er selbst prophetisch voraussah: daß das große Gewitter der Welt im Anzuge ist und nahe dem Ausbruch.[2]

[1] S. oben S. 440 flg.

[2] Jean Jacques Rousseau (28. Juni 1712—4. Juli 1778). Seine öffentliche literarische Wirksamkeit fällt in die Jahre von 1750—62, davon ist die frucht-

Mit Hume und Rousseau stehen wir auf dem unmittelbaren Uebergange zu Kant.

---

barste Zeit, worin die drei Hauptwerke verfaßt werden und erscheinen, Rousseaus Aufenthalt in der Hermitage und Montmorency (1756—57—62). Seine glücklichsten Jugendjahre, die auch die philosophischen Studien in sich begreifen, verlebt er in Chambéry und dem benachbarten Les Charmettes (1732—40). Die beiden ersten Abhandlungen waren Gelegenheitsschriften, veranlaßt durch Preisfragen der Akademie von Dijon über den Einfluß der Wissenschaften und Künste auf die Veredelung der Sitten und über die Ursachen der menschlichen Ungleichheit. Die Akademie hatte gefragt, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten zu veredeln? Rousseau frug, ob der Fortschritt der Wissenschaften dazu beigetragen habe, die Sitten zu veredeln oder zu verderben? Die Schrift wurde mit dem Preise gekrönt (1751) und erregte das Aufsehen der Welt. Die zweite (nicht gekrönte) erschien 1754. In der Hermitage schrieb er „La nouvelle Héloise", das Buch erschien 1761 und machte eine ungeheure Wirkung, dann folgte der „Contrat social", zwei Monate später der „Émile" (1762), nach der Ansicht Rousseaus sein bestes Buch. Die öffentlichen Autoritäten waren anderer Meinung. Das Parlament decretirte einen Verhaftbefehl gegen den Autor (9. Juni 1762), der Erzbischof von Paris schleuderte dagegen einen Hirtenbrief, die Genfer Behörden ließen die Schrift verbrennen. Vor seiner literarischen Periode lagen die Wanderjahre des Irrfahrers (1727 bis 40), jetzt folgten die Wanderjahre des Flüchtlings, verdüstert durch zunehmenden Argwohn, der in allen Verfolgungen Privatcomplote sah. Er flüchtete aus dem Canton Waadt (Yverdon) nach Neufchatel (Moitiers-Travers 1762—65), auf die Petersinsel im Bieler See, nach Biel, zuletzt nach England, wo ihm David Hume ein Asyl bereitete. Hier lebt er einige Monate zu Wooton in der Grafschaft Derby (1766). Nach weniger Zeit zerfällt er aus ungerechtem Verdacht mit Hume, er kehrt nach Frankreich zurück (Mai 1767), lebt als Flüchtling unter fremden Namen im Schloß Trye, einer Besitzung des Prinzen Conti, seit 1770 in Paris, die letzten Monate in dem Girardinischen Schloß Ermenonville, wo er den 4. Juli 1778 stirbt. In England beginnt er seine „Confessions" und vollendet sie vor seiner Rückkehr nach Paris (1770), sie reichen bis zum Jahre 1765 und setzen sich fort in den „Rêveries du promeneur solitaire" und „Rousseau juge de Jean Jacques". Sein Gemüth war völlig verdüstert, seine häuslichen Verhältnisse elend zerrüttet, er hatte den Einfall, sein letztes Selbstbekenntniß auf dem Altar von Notre-Dame niederzulegen. Daß er sich selbst getödtet, ist eine Sage, die Frau von Staël zehn Jahre nach seinem Tode aufgebracht hat. (Vgl. J. J. Rousseaus Leben von Theodor Vogt. Wien 1870.)

Schluß.

I. Erfahrungsphiloſophie und Glaubensphiloſophie.

Hamann und Jacobi.

Wir ſind am Ziel. Die Erfahrungsphiloſophie hat in Hume den Lauf vollendet, welchen ſie mit Bacon begonnen hatte. Ihre Richtungen waren durch zwei Aufgaben beſtimmt. Zuerſt mußte die Erfahrung als das einzige Mittel und Werkzeug fruchtbarer Welterkenntniß gefordert werden in Abſicht auf die großen Bildungszwecke der Menſchheit. Dieſe Forderung erhob Bacon mit der Macht und Geltung eines neuen Culturprincips. Ihm galt die Welt als Object, die geforderte Erfahrung als deſſen Abbild. Die zweite Aufgabe will, daß die Erfahrung erklärt wird. Jetzt gilt die Erfahrung als Object, die Erfahrungsphiloſophie als deſſen Abbild; jetzt ſoll ſich dieſe zu jener verhalten, wie die Theorie zum Vorgang, die Erklärung zur Thatſache, die Copie zum Original. Mit dieſer Wendung wird die Erfahrungsphiloſophie zur Erkenntnißtheorie und damit ihrem ganzen Umfange nach zur menſchlichen Geiſteslehre.

Vergleichen wir die ſenſualiſtiſche Erkenntnißtheorie ſeit Locke mit der natürlichen Erfahrung ſelbſt, wie ſie geht und ſteht, als ob dieſe der lebendige Menſch, jene die Büſten wären, welche ſie abformen, ſo erſcheint uns Humes Lehre als das ähnlichſte Abbild, denn ſie erklärt das gewöhnliche Bewußtſein, wie es leibt und lebt, und zeigt, wie daraus die ſogenannte Erkenntniß hervorgeht.

Der Glaube iſt nach Hume die Wurzel alles Erkennens. Es giebt von dem Daſein der Dinge keine andere Gewißheit, als dieſen Glauben, der eines iſt mit der lebendigſten Vorſtellung. Hier iſt der Punkt, in dem die deutſchen Glaubensphiloſophen Hamann und Fr. H. Jacobi auf Hume hinweiſen und mit ihm gemeinſchaftliche Sache machen gegen alle dogmatiſchen Erkenntnißſyſteme, gleichviel aus welchem Stoff ſie fabricirt ſind, ob aus dem der Wahrnehmungen oder der Verſtandesbegriffe. Nur daß Humes Glaube das Werk unſerer Einbildung iſt, der hamann-jacobiſche dagegen das göttlicher Offenbarung.

II. Erfahrungsphiloſophie und natürliche Erfahrung.

Die ſchottiſche Schule.

Vergleichen wir Humes Glaubenslehre mit dem gewöhnlichen Bewußtſein ſelbſt, deſſen Conterfei ſie ſein will, ſo ſpringt eine Differenz hervor, eine Unähnlichkeit in den Grundzügen. Dort gilt als Täuſchung, was hier als die ſicherſte Gewißheit feſtſteht: die Ueberzeugung von dem Daſein der Geiſter und Körper, der Perſonen und Dinge. So wenig dieſe Ueberzeugung bewieſen werden kann, ſo wenig ſoll ſie bezweifelt werden dürfen, oder die Erfahrungsphiloſophie geräth in Zwieſpalt mit den Grundlagen der natürlichen Erfahrung. Daher nehme ſie das natürliche Bewußtſein mit ſeinen Grundüberzeugungen nicht bloß zum Object, welches ſie erklärt, ſondern zur alleinigen und unwiderſprechlichen Richtſchnur ihres Verfahrens; nicht Vorſtellungen oder Ideen, ſondern Ueberzeugungen ſind die Urthatſachen des menſchlichen Geiſtes, ohne welche der Verſtand ins Bodenloſe ſinkt, und die kein Skepticismus dem menſchlichen Bewußtſein ausredet. Werden jene Ueberzeugungen erſt abgeleitet aus Ideen, ſo iſt die nothwendige Folge, daß ſie als Producte der Einbildung erſcheinen und dem Skepticismus verfallen. Das einfache, natürliche Bewußtſein glaubt an die Natur, an die Exiſtenz der Dinge, der geiſtigen und körperlichen, an das Vorhandenſein ſowohl der wahrnehmenden Subjecte als der Empfindungsobjecte, und es wird dem Skepticismus nie glauben, daß dieſer Glaube Täuſchung ſei, wenn auch eine noch ſo unwillkürliche. Hat nun die Erfahrungsphiloſophie keine andere Aufgabe, als dieſes natürliche Bewußtſein zu erklären, und ſoll die Probe ihrer Rechnung darin beſtehen, daß ihr Reſultat dem Inhalte des natürlichen Bewußtſeins gleichkommt, ſo wird man finden, daß Humes Rechnung nicht ſtimmt, daß ſich dieſer Skepticismus irgendwo verrechnet haben müſſe, daß ſein folgenſchwerer Irrthum geſchehen ſei, ſobald die natürliche Weltanſicht für ein Machwerk der Einbildung gelte, daß dieſer Irrthum geſchehen müſſe, ſobald in der Unterſuchung des menſchlichen Geiſtes ausgegangen werde von unverbundenen Vorſtellungen als dem urſprünglich Gegebenen. Darin liege das πρῶτον ψεῦδος, das Berkeley und Hume in die Irre geführt habe! Die Grundlagen unſerer natürlichen Weltanſicht, dieſe Urthatſachen des menſchlichen Geiſtes, gelten für unſere Compoſitionen, für Machwerke der Einbildung, und was erſt durch künſtliche Analyſe und Abſonderung gefunden werde,

die Einzelvorstellungen, nehme man für das ursprünglich Gegebene. Als ob die natürliche Körperwelt im Laboratorium des Chemikers und die natürliche Vorstellungswelt vom Organon der Logik gemacht wäre! Berkeley und Hume haben die natürlichen Verhältnisse des menschlichen Geistes umgekehrt, die Wiederumkehrung dieser Lehren stellt das richtige Verhältniß wieder her und giebt sich als solide Erfahrungsphilosophie, welche das gewöhnliche Bewußtsein, die natürliche und gemeingültige Weltansicht zu ihrer Richtschnur nimmt und unter dieser Voraussetzung den menschlichen Geist untersucht. Es ist die Philosophie des gemeingültigen Verstandes, «common sense», welche in Abhängigkeit von Hume und im Widerstreit mit ihm seine Landsleute eingeführt haben: die schottische Schule von Th. Reid bis W. Hamilton, welche durch Th. Reid und D. Stewart, ihre beiden Hauptvertreter, auf die französische Philosophie dieses Jahrhunderts gewirkt und hier besonders in Royer Collard und Th. Jouffroy eifrige Nachfolger gefunden hat. Es ist die Schule der empirischen Psychologen im Gegensatz zu den Materialisten.

Als fundamentale Gewißheit galt bei Descartes die Realität des denkenden Subjects, bei Bacon die der Erfahrungsobjecte; Hume verhält sich zu beiden Ausnahmen gleichmäßig verneinend, die schottische Schule verhält sich zu beiden gleichmäßig bejahend, denn sie gelten ihr als Urthatsachen des natürlichen Bewußtseins. Deshalb neutralisiren sich hier, in dieser Erfahrungsphilosophie mit abgestumpftem Skepticismus, die beiden großen Gegensätze des Rationalismus und Empirismus, und es entsteht eine eklektische Richtung, welche sich besonders in Frankreich durch V. Cousin hervorgethan hat.

III. Erfahrungsphilosophie und kritische Philosophie.

Hume und Kant.

Die schottische Schule tadelt an Hume, daß er die Thatsache der natürlichen Erfahrung statt vorauszusetzen ableite und dadurch zu einem Ergebnisse geführt werde, welches die Objectivität und Nothwendigkeit der Erkenntniß bestreite; sie will die Anfechtungen des Skepticismus los werden, indem sie die Grundlagen der menschlichen Erkenntniß außer Frage setzt. Wenn man sie zum Probleme mache, so werden sie problematisch. Das aber heißt das Erkenntnißproblem nicht lösen, sondern verneinen und das Kind mit dem Bade aus-

ſchütten; auf dieſe Weiſe kommt man nicht über Hume hinaus, ſondern kehrt auf einen Standpunkt zurück, der aller erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchung vorausgeht.

Das Problem ſteht feſt. Die Thatſache der Erfahrung will erklärt, d. h. abgeleitet werden; man will wiſſen, wie ſie entſteht. Daß Hume dieſer Entſtehung nachging und die pſychologiſche Werkſtätte zu erleuchten ſuchte, in der ſie entſteht, giebt ſeinen Unterſuchungen ihren dauernden Werth und erhebt ſie unter die verdienſtvollſten Leiſtungen in der Geſchichte der Erkenntnißtheorie. Die Frage iſt nur, ob ſeine Erklärung richtig war? Daß ſie ſkeptiſch ausfällt, iſt allerdings ein Zeichen der Nichtübereinſtimmung mit der Thatſache der natürlichen Erfahrung, welches die Schotten mit Recht bedenklich gemacht hat.

Hume erklärt die Erfahrungserkenntniß aus jenem Glauben an die nothwendige Verknüpfung der Vorſtellungen, den die Einbildung macht vermöge der Gewohnheit, welche ſelbſt nichts anderes iſt als eine oft wiederholte Erfahrung. So iſt es die Erfahrung, welche die Erfahrung macht; ſo wird vorausgeſetzt, was erklärt werden ſoll, und die humeſche Erklärung bewegt ſich in jenem augenſcheinlichen Cirkel, den ſchon die alten Skeptiker bemerkt und unter den Tropen, welche ſie den dogmatiſchen Philoſophen entgegenhielten, als den „Diallelos" bezeichnet haben. Wenn die Schotten die Thatſache der Erfahrung als etwas urſprünglich Gegebenes ſetzen, ſo thun ſie mit Bewußtſein, was Hume that, ohne es zu wollen, und im Grunde wiederholen ſie Hume, ohne es zu wiſſen.

Hume hat alſo die Erfahrung *nicht* erklärt, er hat dieſes Problem nicht gelöſt, ſondern nur *verdeutlicht*, aber ſo verdeutlicht, daß nach ihm kein ſelbſtändiger Denker dagegen blind ſein konnte; er mußte ſehen, daß dieſes Problem im Vordergrunde aller übrigen ſtand, und daß auf dem Wege, den Hume gegangen war, und den die Erfahrungsphiloſophie ihm vorgeſchrieben hatte, das Ziel der Löſung verfehlt wurde. Die Erfahrung, welche Bacon zum Inſtrument der Philoſophie gemacht hatte, war ſeit Locke deren Object, deſſen Erklärung in erſte Frage kam, aber immer wieder wurde die Erfahrung ſo erklärt, daß ſie im Grunde ſchon feſtſtand. Denn der Cauſalzuſammenhang der Erſcheinungen galt bei Locke als eine Thatſache der Wahrnehmung, bei Berkeley als eine Thatſache göttlicher Wirkſamkeit, bei Hume als eine oft wiederholte Erfahrung. Locke wollte Senſualiſt ſein; ſein Fehler war, daß er es nicht genug war: dieſen Fehler entdeckte Ber-

keley. Berkeley wollte Idealiſt ſein; ſein Fehler war, daß er es nicht vollſtändig war, ſondern die Vorſtellungswelt mit einem Schlage realiſiren wollte durch die unergründliche Wirkſamkeit Gottes: dieſen Fehler ſah Hume. Hume wollte Skeptiker ſein, aber er war nicht ſkeptiſch genug, denn in der gewohnten Succeſſion der Wahrnehmungen, welche er unbeſehen annahm, lag ſchon die ganze Erfahrung und die Cauſalität.

Wer dieſen Fehler Humes entdeckt und das Problem feſthält, muß einen anderen Weg ſuchen, einen neuen Ausgangspunkt nehmen, der nicht mehr innerhalb der Erfahrungsphiloſophie liegt, und eine jener Wendungen machen, die Epochen ſind. Dieſe Epoche macht ein deutſcher Philoſoph, J. Kant, in ſeinen Voreltern ein Landsmann Humes. Zum erſtenmal in der Philoſophie wird ohne jedes Vorurtheil die Frage geſtellt: wie entſteht die Erfahrung? Die Factoren, welche ſie bilden, können nicht ſelbſt ſchon Erfahrung ſein. Woher die Succeſſion der Wahrnehmungen?

Die Wendung Kants iſt im Grunde eine ſehr einfache: er verhält ſich zur Erfahrung genau ſo, wie ſich Bacon zur Natur verhalten hatte, er will die Thatſache der Erfahrung ſo erklären, wie Bacon die Thatſachen der Natur erklärt wiſſen wollte. Eine Thatſache erklären heißt unter allen Umſtänden, die Bedingungen darthun, unter denen ſie ſtattfindet, aus denen ſie folgt; dieſe Bedingungen müſſen unter allen Umſtänden der Thatſache vorausgehen und *vor* derſelben geſucht werden. Kant ſucht die Bedingungen unſerer empiriſchen Erkenntniß nicht *über* derſelben, wie die deutſchen Metaphyſiker, nicht *in* ihr, wie die engliſchen Senſualiſten, ſondern *vor* ihr; weder ſetzt er mit jenen die Erkenntniß in angeborenen Ideen voraus, noch mit dieſen die Erfahrung in ſinnlichen Eindrücken und deren Verknüpfung. Er analyſirt die Thatſache der Erfahrung, wie Bacon die Erſcheinungen der Natur; wie dieſer die Naturkräfte ſuchte, welche die Dinge bewirken, ſo ſucht Kant die Vernunftkräfte, welche die Erfahrung machen. Den Inbegriff dieſer Bedingungen, welche der Erfahrung als «fons emanationis» vorausgehen, nannte er „reine Vernunft“. Eine Thatſache als gegeben annehmen, dieſelbe empfangen und betrachten als fertiges Object, ſich das Object als ſolches beſchreiben oder erzählen laſſen, ohne ſich um ſeinen Urſprung zu kümmern, heißt in allen Fällen, ſich dogmatiſch verhalten, gleichviel was die Thatſache iſt, ob ein Werk der Natur oder des menſchlichen Geiſtes. Die Frage

nach dem Urſprung der Thatſachen, nach der Entſtehung des Werkes iſt kritiſch, ob dieſes Werk ein organiſcher Körper, ein Buch oder ſonſt ein Gebilde der Kunſt iſt. Dieſe Frage, gerichtet auf die Thatſache der Erfahrung und der Erkenntniß überhaupt, dieſes Werk der menſchlichen Vernunft, iſt das Problem der kritiſchen Philoſophie, die Kant begründet. Bacon frug: wie und wodurch ſind die Naturerſcheinungen möglich? Er erwartet die Antwort von der Phyſik nach empiriſcher Methode. Kant frägt: wie und wodurch iſt Phyſik möglich, Mathematik und Erfahrung? Er giebt die Antwort in der „Kritik der reinen Vernunft", dem Organon einer neuen Philoſophie.

Als er das ſchwierige Werk, das dem erſten Beurtheiler als eine Erneuerung des berkeleyſchen Idealismus erſchienen war, in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik" erläuterte, ſagte Kant, daß vielmehr David Hume derjenige geweſen ſei, welcher ihn vor vielen Jahren zuerſt aus dem dogmatiſchen Schlummer erweckt und ſeinen Unterſuchungen im Felde der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung gegeben habe.

Eingedenk des Mannes, der die Erfahrungsphiloſophie begründet hatte, und von dem auch Hume herkam, ſetzte Kant ein Wort Bacons aus der Vorrede zum neuen Organon über den Eingang ſeines Hauptwerks: „Wir ſchweigen von uns ſelbſt. Aber von der Sache, um die es ſich handelt, verlangen wir, daß ſie die Menſchen nicht für eine bloße Meinung, ſondern für ein nothwendiges Werk anſehen und überzeugt ſein mögen, daß wir nicht für irgend eine Schule oder eine beliebige Anſicht, ſondern für den Nutzen und die Größe der Menſchheit neue Grundlagen ſuchen. So mögen ſie um ihres eigenen Nutzens willen das Beſte aller bedenken und ſelbſt daran theilnehmen. Sie mögen voller Hoffnung in die Zukunft blicken und nicht fürchten, daß die Erneuerung, welche wir unternehmen, grenzenlos und übermenſchlich ſei. Sie ſollen dieſes Werk begreifen, denn es iſt in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums."

C. F. Winter'ſche Buchdruckerei.

Digitized by Google

Digitized by Google

JAN 19 '67

MAR 21 '67

OCT 6 '67

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.

Digitized by Google